

ETNOLOGIA I OKOLICE

ESEJE ANTYPERYFERYJNE



ANTHROPOS

JANUSZ BARAŃSKI

ETNOLOGIA I OKOLICE

ESEJE ANTYPERYFERYJNE

WYDAWNICTWO UNIWERSYTETU JAGIELLOŃSKIEGO

Seria: Anthropos

REDAKTOR SERII

prof. dr hab. Czesław Robotycki

RECENZENT

prof. dr hab. Czesław Robotycki

PROJEKT OKŁADKI

Agnieszka Kucharz-Gulis

Na okładce wykorzystano zdjęcie autorstwa Janusza Barańskiego.

Książka finansowana przez Uniwersytet Jagielloński ze środków Wydziału Historycznego oraz Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej

© Copyright by Janusz Barański & Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Wydanie I, Kraków 2010

All rights reserved

Książka, ani żaden jej fragment, nie może być przedrukowywana bez pisemnej zgody Wydawcy. W sprawie zezwoleń na przedruk należy zwracać się do Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego.

ISBN 978-83-233-3005-9



www.wuj.pl

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków

tel. 12-631-18-81, 12-631-18-82, tel./fax 12-631-18-83

Dystrybucja: tel. 12-631-01-97, tel./fax 12-631-01-98

tel. kom. 0506-006-674, e-mail: sprzedaz@wuj.pl

Konto: Pekao SA, nr 80 1240 4722 1111 0000 4856 3325

Spis treści

Wstęp	9
-------------	---

I. Etnologia / antropologia

1. Koniec etnologii czy koniec wieku etnologii	
- uwagi u progu nowego wieku	17
Od Lévy-Bruhla do Baudrillarda.....	17
Etnologia i antyetnologia.....	21
Etnografia i antropologia.....	24
Chwalenie cudzego	27
Etnologizacja poza etnologią	31
Powrót do źródeł?.....	35
2. Moszyński i inni – znaczenie klasyki antropologicznej	
dla etnografii współczesności	43
Era antropologii współczesności	43
Etnografia współczesności?.....	51
Dokąd prowadzi esencjalistyczny tekstualizm?	55
W stronę „żywej” kultury.....	60
3. Antropolog badaczem czy działaczem?.....	69
Wielość możliwych gatunków (zmąconych).....	69
Od antropologii stosowanej do antropologii publicznej	73
Przemózna siła tubylczego punktu widzenia	76
Niezbędność starego dobrego relatywizmu kulturowego	82
Znaczenie studiów kulturowych i krytyki kulturowej	84
Animacja kultury jako antropologia zaangażowana.....	88
Końcowa aporia – obiektywność/solidarność	90

II. Okolice etnologii

1. Kulturoznawstwo – nowa superdyscyplina nauk o człowieku?.....	99
Geneza antropologii i <i>cultural studies</i>	99
Krytycyzm postmarkowski	104
Tekstualizm, esencjalizm, elitaryzm	107
Inspiracje etnograficzne	110
Zwrot postmodernistyczny	111
Taktyki codzienności.....	115
2. Kulturoznawstwo postantropologią czy erzacem filozofii?.....	121
Antropologia, kulturoznawstwo, studia kulturowe	121
Kulturoznawstwo postantropologią?	124
Jak to się robi na Zachodzie?.....	127
Kolonizacja antropologii.....	130
Dylematy interdyscyplinarności i zaangażowania.....	133
Kulturoznawstwo postnauką?.....	138
3. Rola antropologii w badaniach kultury popularnej i tożsamości	143
Prehistoria badań kultury popularnej	143
Zwrot etnograficzny	148
Antropologiczne rozumienie kultury	153
Struktura a działanie sprawcze	156
Refleksyjność estetyczna	161
Aksjologia codzienności	165
4. Wojna jako system kulturowy	171
Transgresja	171
Potrzeba identyfikacji.....	174
Kosmogonia wojenna	177
Przemoc ofiarowa	179
Teatr wojenny jako całościowy fakt społeczny	181
... oraz jako hiperrzeczywistość	183

III. Okolice rytuału

1. Etykieta – rytuał estetyczny	191
Etykieta jako rodzaj „mowy zachowaniowej”	191

Etykieta jako rytuał.....	196
Performatywność etykiety.....	198
Pojęcie rytualności.....	201
Habitus	205
Teatralność etykiety.....	209
<i>Homo aestheticus</i>	211
2. Szkolny habitus – rzecz nie tylko o mundurkach szkolnych.....	217
Liminalność ubioru.....	217
Mundurek elementem szkolnego habitusu	221
Szkola przestrzenią enkulturacji	225
Za i przeciw mundurkom.....	230
Szkola a społeczeństwo obywatelskie	233
Polidyskursywność mundurka.....	235
3. Potęga i urok zakupów	241
Potrzeba nowej antropologii ekonomicznej.....	241
Zakupy jako praktyka kulturowa	247
Rytualność zakupów	250
Sklepowe <i>theatrum</i>	252
Zakupy jako dar ofiarny	258
... i akt ofiarny.....	261
4. Dom – świat życia poważnego	267
Dom – urządzenie egzystencjalne.....	268
Społeczna funkcja domu.....	272
Rytualna funkcja domu.....	275
Autokomunikacja jako aspekt rytualności.....	278
Dom – uogólniony inny.....	283
Domowa epifania.....	287

IV. Okolice rzeczy

1. Antropologia techniki	293
Heideggerowskie bycie techniki.....	293
Technika w ujęciu klasyki antropologicznej.....	299
Produkcja jako kosmogonia	302

System kulturowo-techniczny	305
Metafizyka użyteczności.....	309
Rytualna rola techniki	312
2. Dyskurs gęsty - w poszukiwaniu interpretatywnej teorii przedmiotu muzealnego.....	319
Dualizm ducha i materii	320
Wielofunkcyjność „zwykłych” rzeczy i muzealiów	323
Mityczno-magiczna funkcja muzealiów	326
Potrzeba empatii transkulturowej.....	332
Muzeum miejscem samopoznania.....	337
Muzeologia zerwania.....	340
Lokalne kompleksy muzealne	343
Muzealia – uogólnieni inni.....	347
O większą autonomię muzeum.....	351
3. Muzeum etnograficzne XXI wieku	357
Meandry polityk antropologicznych i muzealnych	357
Odmienność kulturowa – pierwotna stała antropologiczna	360
Komunistyczna spuścizna w muzeum etnograficznym.....	366
Odmienność kulturowa <i>redivivus</i>	373
<i>Musaeum mundi</i> – etnograficzny kompleks muzealny	379
<i>World anthropologies</i> w muzeum etnograficznym.....	384
Literatura.....	389
Nota bibliograficzna	409
Indeks osób	411
Indeks rzeczowy.....	417

Wstęp

Etnografia jest wschodzącym fenomenem interdyscyplinarnym. Jej autorytet i retoryka rozprzestrzenia się na wiele obszarów i dziedzin, gdzie „kultura” stała się na nowo problematycznym przedmiotem opisu i krytyki.

James Clifford

Powyższe słowa, autorstwa jednego z bardziej cenionych antropologów współczesnych, uderzają zrazu swą oczywistością, a jednak za nimi skrywają się niejasności, niedopowiedzenia, wieloznaczności, pytania domagające się odpowiedzi, które z całą pewnością wygenerowałyby nowe pytania, nowe niejasności, niedopowiedzenia... Zauważmy gwoźli porządku, że nie jest to nic niezwykłego w nauce, choć humanistyka i nauki społeczne mają być może problem szczególnie, jako że podmiot i przedmiot badań są tutaj tym samym. Ot, choćby termin „etnografia”, który reprezentuje typ postawy badawczej upowszechnianej przez Clifforda, choć nie użyłby go, określając swoją profesję. To, co robi, nazywa raczej metaantropologią, co – dla laika – wprowadza zapewne jeszcze większą dezorientację, ujawniającą się już po zestawieniu terminów „etnografia” i „antropologia”. Co więcej, etnografia, którą przywołuje Clifford, to nawet nie empiryczne podejście w badaniach antropologicznych, lecz rodzaj postmodernistycznej refleksyjnej retoryki, która – znów – niewiele ma wspólnego z politycznie spetryfikowanym projektem etnografii polskiej doby panowania marksizmu-leninizmu. Pojawia się i „interdyscyplinarność”, wywołana przez etnografię, jako że jej metodami badań posługują się także inne nauki społeczne, lecz nie jest to powód jedyny; również z punktu widzenia teorii człowieka i teorii kultury trudno utrzymać istniejące granice dyscyplin, które mieszają się coraz bardziej, a dyscypliny czasem współpracują, a czasem spierają się o zakresy, podejścia, metody. W szczególności dotyczy to pojęcia kultury, które jawi się jako najbardziej rozległy wyznacznik gatunku ludzkiego, którego nie używa się już wyłącznie w trybie „opisowym”, lecz również – *via* etnograficzna retoryka – „krytycznym”.

Właściwie przytoczona wypowiedź godna jest egzegezy o objętości przynajmniej osobnego rozdziału, a nie jedynie akapitu, choć

pogłębione studia tych i innych zagadnień mogłyby się rozrosnąć i do wielkości całkiem opasłego dzieła. W jakimś wszakże zakresie rozdziały składające się na poniższy zbiór to realizują, choć nie taki był zamysł pierwotny. Praca składa się po części z tekstów już publikowanych, choć w tym tomie poddanych czasem daleko idącym korektom, a po części z rozbudowanych wersji wystąpień konferencyjnych, z których kilka nie mogło się doczekać publikacji, stąd decyzja o ich umieszczeniu w niniejszym zbiorze (zob. nota bibliograficzna). Będzie tu zatem mowa o etnografii, interdyscyplinarności, opisowości i krytyczności, kulturze i wielu jeszcze innych rzeczach, co – miejmy nadzieję – uzupełni nie tylko motto pochodzące od Clifforda, lecz także całość jego dzieła i jemu podobnych, którzy mają świadomość znajdowania się na rozdrożach etnologii, jak również ogólnie humanistyki i nauk społecznych.

Skoro mowa – z kolei – o etnologii, kilka słów wyjaśnienia dotyczących tego terminu, którego nie użył Clifford, można by się zresztą dziwić, gdyby posługiwał się nim w stosunku do reprezentowanej przez siebie narodowej wersji dyscypliny określanej w jego kraju mianem antropologii kulturowej. O natywistycznych akcentach i podejściach w uprawianiu tej dyscypliny wiedzy, tak różnie nazywanej, będzie jeszcze mowa (zob. rozdz. IV.3), tutaj zauważmy jedynie, że w konsekwencji występuje duży zbiór określeń: etnologia, antropologia kulturowa i społeczna, folklorystyka, ludoznawstwo, by wymienić tylko te najważniejsze, pomijając zaś bardziej osobliwe lokalne mutacje (np. *Volkskunde/Völkerkunde*), wreszcie – *last but not least* – kulturoznawstwo, które dziś chce zawładnąć terenem dotychczas pozostającym we władaniu wymienionych dyscyplin, a i tych niewymienionych (literaturoznawstwo, historia sztuki, socjologia, filozofia). Ta wielość terminów denotujących dyscyplinę wiedzy, o której zwyczajowo powiada się, że zajmuje się „człowiekiem i kulturą”, ujawni się z całą mocą i w poniższych rozważaniach, przy czym niektóre z nich (na przykład antropologia) będą przeważać, to jednak pojęcie „etnologia” ma tutaj szczególną rangę. Po pierwsze, z nim wiąże się raczej tradycję nauki kontynentalnej, w odróżnieniu od brytyjskiej, nie mówiąc już o amerykańskiej. Po drugie, w polskiej nomenklaturze termin „antropologia” wciąż raczej kojarzony jest z dyscypliną zajmującą się anatomią i fizjologią człowieka. Po trzecie wreszcie, istnieje pojęcie nauk etnologicznych, skupiające wymienione wcześniej ujęcia szczegółowe, które zresztą

posłużyło zarówno wyodrębnieniu osobnego kierunku kształcenia (dyplomów nie uzyskuje się z zakresu ludoznawstwa czy antropologii kulturowej, lecz z zakresu etnologii), jak i instytucji, która temu kształceniu i badaniom etnologicznym patronuje (Komitet Nauk Etnologicznych PAN).

W oczywisty sposób ujawniają się jednak historyczno-organizacyjno-administracyjne preferencje nomenklaturowe, choć i zawartość merytoryczna (teoria, metoda) ma tutaj istotne znaczenie. Wszelako badacze współcześni identyfikujący się z etnologią nie stronią od ustaleń antropologii kulturowej i sięgają po tę społeczną, folklor z kolei bywa źródłem inspiracji do badań prowadzonych przez te wszystkie podejścia, podobnie jak dla folklorystyki, która czasem identyfikuje się bardziej z literaturoznawstwem, czy dla kulturoznawstwa, które raz eksponuje swe związki z tym ostatnim, innym zaś razem z filozofią, nie mówiąc już o filiacjach z samą etnologią. Oczywiście są i powszechnie znane fuzje międzydyscyplinarne (etnolingwistyka, antropologia literatury, antropologia polityczna, etnobotanika, etnomedycyna itd.), na których omawianie nie ma tutaj miejsca. Nic zatem dziwnego, że w wypowiedziach poniższych będą się pojawiać ujęcia i terminy wywodzące się z całej rodziny nauk etnologicznych, występujące tutaj wymiennie (stąd tytuł części I „Etnologia/antropologia”). Zróżnicowana nomenklatura obecna w poniższej pracy oddaje zresztą język wypowiedzi oryginalnych (artykułów, wystąpień konferencyjnych), który przykrawany bywał do konferencyjnego żargonu i tematyki, w jakimś zatem wymiarze fakt ów oddaje charakter danego dyskursu, który z kolei wskazuje zarówno na stosunki sił i wpływy różnych odmian dyscypliny, jak i antropologizującej refleksji uprawianej przez sąsiadów. W ostatnich latach pojawiła się zresztą tendencja do posługiwania się pojęciem „antropologia społeczno-kulturowa” (jednym z jego propagatorów jest Petr Skalník), co jest zapewne próbą okiełznania tej synkretycznej wielości i uczynienia z niej jednak jakiejś jedności.

Mimo całego tego nomenklaturowego bogactwa, które dla niewtajemniczonych może robić wrażenie pomieszania pojęć, konceptualnym wspólnym mianownikiem badań prowadzonych przez wszystkie te etnologie i antropologie oraz niektóre dyscypliny pokrewne jest pojęcie kultury. Wbrew niektórym wątpliwościom co do zasadności posługiwania się nim (zob. Czaja 2002) pozostaje pojęciem podstawowym, choć – jak wiadomo – ciągle niedookre-

ślonym. Wydaje się, że jest na ten los skazane, skoro próbuje objąć całość kondycji ludzkiej, nie wyłączając jej spekulatywnego aspektu. Wszelako pewne dookreślenia, jak dość powszechnie przyjęte rozumienie kultury jako sposobu życia, ujętego ponadto przez pryzmat dialektyki różnorodności/universalności, pozwalają na względnie wyraziste zarysowanie granic nauk etnologicznych. W ostatnim okresie wprawdzie położono nacisk na sprawczość i refleksyjność, co jest pokłosiem koncepcji Pierre'a Bourdieu czy Anthony'ego Giddensa (zob. rozdz. II.3) i co pozbawia pojęcie kultury cech odtwórczej struktury, przydając jej natomiast rys subiektywny, indywidualny i kreatywny. Nie jest to zresztą nic nowego, gdyż przynajmniej od czasów interakcjonizmu symbolicznego wiadomo, iż „żywa” kultura to dosyć ulotne relacje zachodzące między aktorami społecznymi (nie wyłączając obiektów natury czy sił nadprzyrodzonych), a jedynie ta, która stanowi podstawowy element żargonu badacza, ma postać pewnego sztucznie unieruchomionego abstraktu. Spierać się natomiast można co do jej ujęcia w kategoriach pierwotności czy niesformalizowanego charakteru oraz zasadności holistycznej czy jakościowej metodologii aplikowanej do jej badania; to jednak niezbywalny charakter kultury jako rodzaju zbiorowej subiektywności oraz terenowe metody badań składają się na niekwestionowany rdzeń zakresu i metody etnologii (zob. Kapferer 2000). Ponadto takie od dawna ugruntowane i szerokie rozumienie kultury predestynuje nauki etnologiczne do pierwszeństwa wśród innych dyscyplin. Chociaż kulturą zajmują się: socjologia (wymiar społeczny), pedagogika (wymiar edukacyjny), historia (wymiar historyczny) czy historia sztuki (wymiar artystyczny), by wymienić tylko pierwsze z brzegu, to dzieło syntetyzowania wszystkich tych sfer w synkretycznej, międzykontekstowej perspektywie niezbywalności i źródłowości kultury, ujętej jako sposób życia, przypisane jest naukom etnologicznym.

Stąd też wziął się podtytuł poniższego zbioru, w którym, na przekór głoszonej tu i ówdzie peryferyjności etnologii, stwierdza się jej antyperyferyjność. Ilustracji tego mają służyć omawiane w tomie tematy, pośród których znajdują się: kultura popularna, polityka, etykieta, szkoła, konsumpcja, technika – zjawiska o niewątpliwych cechach centralności ludzkiego życia; jeśli pójść tym hasłowym tropem wyznaczającym zakres niektórych rozdziałów, choć w ich obrębie ujawniają się i dalsze zagadnienia, objęte na przykład tak etnolo-

gicznie rdzennym pojęciem, jakim jest rytuał. Wszelako za głoszoną tutaj antyperyferyjnością przemawia nie tylko takie źródłowe skupienie na kulturze, stanowiącej sam rdzeń kondycji ludzkiej, lecz także swoiście rozumiana centralność refleksji tej dyscypliny, która wynika z usytuowania na pozycji „pomiędzy” różnymi ludzkimi kulturami, co pozwala jej odgrywać rolę „tłumacza” na osi partykularyzm – uniwersalizm. Etnologia okazuje się centralna i konieczna jest jej obecność w debatach na także centralne tematy, co robią wszak sąsiedzi, sięgając częstokroć po jej ustalenia i metody. Zresztą dawne peryferie przemieszczają się często do samego centrum i *vice versa*, co spowodowane jest migracją nie tylko jednostek i ludzkich grup, lecz także idei, wartości, przekonań, symboli. W mocy pozostaje pogląd Claude’a Lévi-Straussa: „Antropolog jest astronomem nauk społecznych” (1970: 483). W konsekwencji, nade wszystko reprezentanci tej dyscypliny wiedzy mają prawo do wypowiedzania się na temat odmienności kulturowej – naczelnego problemowego wyróżnika etnologii w rodzinie nauk zajmujących się człowiekiem i kulturą (zob. rozdz. IV.3). Gwoli ścisłości dopowiedzmy jednak, że nie oznacza to poznawczej obojętności wobec kulturowych powszechników, które w namyśle nad ową odmiennością się ujawniają, a zatem etnologia ma szukać zarówno dystrybutywnych, jak i atrybutywnych wyróżników kondycji ludzkiej.

Kilku słów wyjaśnienia wymaga historia zebranych poniżej tekstów oraz układ pracy. Pochodzą one z kilku ostatnich lat, z wyjątkiem pierwszego artykułu, najstarszego. Chronologicznie odbiega on nieco od pozostałych, uznałem go jednak za ważny i wciąż aktualny. Stanowi przy tym wyraz zainteresowania zarówno stanem współczesnej etnologii, jej teorią i metodą, jak i relacjami z dyscyplinami pokrewnymi. Tak rozumianemu ogólnemu krajobrazowi poświęconych jest kilka innych tekstów, zwłaszcza w części I, lecz również w pewnym zakresie rozdziały części II. Tutaj dodatkowo ujawnia się znaczenie dyscypliny znanej u nas pod nazwą kulturoznawstwa, a w nauce anglosaskiej *cultural studies*, która wiele zawdzięcza etnologii, a co zostało w tym studium wyeksponowane, podobnie zresztą do badań kultury popularnej, która nie cieszy się wystarczającym zainteresowaniem samych etnologów. Do powstania tego opracowania przyczyniła się też inicjatywa Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego – stworzenia osobnej serii *Cultura*, której pierwszy tom był poświęcony właśnie studiom kulturowym

(Storey 2003). Praca nad jego przekładem skłoniła mnie do pogłębionych studiów w tym zakresie, między innymi przyjrzeniu się relacji studiów kulturowych z innymi dyscyplinami, w tym z polską etnologią i kulturoznawstwem. Analogicznie przekład dzieła Erica Rothenbuhlera (2003) na temat rytuału zachęcił mnie do namysłu nad tą kategorią i możliwością jej wprowadzenia do badań kultury współczesnej, co złożyło się na zbiór tekstów stanowiących zawartość części III. Ostatnia, część IV, jest pochodną pracy na temat kultury materialnej (zob. Barański 2007), a także wypadkową uczestnictwa w programie podyplomowych studiów muzeologicznych prowadzonych przez Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Pragnę na koniec podziękować wydawcom, którzy zgodzili się na przedruk wcześniej opublikowanych tekstów, poddanych zresztą większym lub mniejszym korektom na użytek niniejszego tomu.

I

ETNOLOGIA/ANTROPOLOGIA

1. Koniec etnologii czy koniec wieku etnologii – uwagi u progu nowego wieku

Z pewnego punktu widzenia XX wiek można by uznać, oprócz paru innych charakterystycznych jego wyznaczników, za wiek etnologii – i to w podwójnym sensie. Przeżyła ona bowiem wtedy i schyłek pewnego etapu swego rozwoju, i swą świetność. To w tym wieku na dobre zanikły tradycyjne kultury nieelitarne, którymi etnologia się karmiła, to w tym wieku dopełnił się proces kształtowania się tożsamości narodowych, dla którego etnologia była wspomagającym narzędziem, to w tym wieku zakończyła się trwająca kilka stuleci epoka kolonializmu, który dawał głównemu jej nurtowi polityczną sankcję. Z drugiej strony, w tym wieku okrzepła etnologia w dojrzałej i unikatowej formie, której podstawy stworzył zresztą emigrant z Polski, Bronisław Malinowski. Czy zniknięcie wspomnianych składników etnologii oznacza kres możliwości wykorzystania unikatowości jej perspektywy? Oto nieco inaczej sformułowany tytułowy problem¹.

OD LÉVY-BRUHLA DO BAUDRILLARDA

W wydanym na fali nowego ruchu umysłowego zbiorze klasyki postmodernizmu znalazło się miejsce także dla Jeana Baudrillarda, krytyka współczesnego społeczeństwa i kultury (1997: 175–189)². Ponieważ całe dzieło francuskiego badacza jest dogłębnie przeniknięte wyobraźnią antropologiczną, niewielki ten przekład jest dla etnologa dobrą okazją, by zaczerpnąć haust świeżej myśli z przesłania mistrza. Już tylko ten jeden tekst daje dowody owej wyobraźni, czego rezultatem są dwa koncepty teoretyczne, sięgające do samych trzewi antropologicznej wizji świata – choć sam autor odżegnywałby się

¹ Ta i podobne kwestie będą rozważane w stosunku do etnologii polskiej.

² Przypomnę, że tekst poniższy ukazał się u progu obecnej dekady – od tego momentu wydano po polsku niemal całość dzieł Baudrillarda. Będę się zresztą jeszcze do nich odnosić w dalszych częściach książki.

zapewne od takiej kwalifikacji. Jeden z tych konceptów to właściwie główny nurt systemu Baudrillarda, projekt hiperrzeczywistości, rzecz znana szeroko i powszechnie komentowana. Cóż etnologicznego w tej wizji człowieka i jego świata?

Otóż w wymiarze metodologicznym jest to postawa *outside-ra* składająca się na oręż etnologiczny, którym każdy etnolog się posługuje i który stanowi o jego wyjątkowości i odrębności. Zgoła wzorcowa Lévi-Straussowska „astronomiczna” perspektywa, która pozwala samemu myślicielowi patrzeć na siebie i swą kulturę z maksymalną dozą dystansu, lecz zarazem krytycyzmu (zob. rozwinięcie tej aporii w rozdz. I.3). Tutaj zresztą dotrzymuje Baudrillard kroku niektórym antropologom postmodernistycznym, jak na przykład Paulowi Rabinowowi, określającemu swą postawę jako kosmopolityczną (1999: 118). W wymiarze teoretycznym natomiast są to rozmaite odniesienia do wcześniejszych podejść, z którymi etnologia się identyfikuje, mimo że pochodzą czasem z nieco innych dziedzin humanistyki i nauk społecznych. Można wręcz mówić o ich rozwinięciu, choć Baudrillard nie nazbyt często przyznaje się do konkretnych inspiracji. Bardziej występuje tu wypadkowa ogólnej ewolucji myśli XX wieku, która w najbardziej brzemiennej formie okrzepła w postaci idei postmodernistycznej. Jak wiadomo, antropologia z jej ustaleniami, dotyczącymi głównie kryzysu przedstawiania, stała się jednym z inspirujących impulsów tej idei i dostarczycielem argumentów dla jej tez. Rozwinięcia jakich to antropologicznych podejść dopatrzeć się zatem można u Baudrillarda?

Autor przedstawia oto metaforę mapy i terytorium, znaną zresztą przynajmniej od czasów szkoły *General Semantics* (zob. Korzybski 1948). Tam mapa oznaczała język, terytorium – rzeczywistość, a teza naczelną mówiła oczywiście o językowym obrazie świata i poprzedzała zbiór innych podobnych podejść, jak hipoteza Sapira-Whorfa czy późniejszy kognitywizm. O ile jednak w ujęciu Korzybskiego, twórcy szkoły, terytorium widziane było dzięki mapie właśnie, o tyle Baudrillard powiada, że nie ma już więcej podziału na mapę i terytorium, nie potrafimy już ich nawet rozróżnić:

(...) Nie chodzi już ani o mapę, ani o terytorium. Coś zniknęło, mianowicie zasadnicza różnica między tym, co przysparzało tyle uroku abstrakcji. Różnica odpowiedzialna za poezję mapy i urok terytorium, magię pojęcia i czar rzeczywistości (...). Żadnego odtąd zwierciadła natury i zjawisk, rzeczywistości i pojęcia (1997: 176).

Oto rozpada się na naszych oczach podział na zmysłowe i racjonalne, rzeczywiste i wyobrażone, konkret i abstrakcję, empirię i metafizykę, pozostaje tylko wszechogarniająca symulacja, rozkruszająca fundament myśli europejskiej, po której pozostaje jedynie bezład odłamków i wciskający się wszędzie pył. I Baudrillard, i inni przedstawiciele postmodernizmu spotykają się w obrębie takiej oceny kondycji ponowoczesnej. Wydaje się wszakże, że krytyka ta ma tylko ograniczone zastosowanie.

Nie wdając się w filozoficzne dywagacje z dziedziny logiki i teorii poznania (zob. na przykład Szahaj 1993; Chawziuk 1997), można zauważyć, że podejście to nie jest całkiem obce, jak się rzekło, etnologicznej tradycji teoretycznej. Stwierdzenie bowiem końca dotychczasowych ontologicznych, poznawczych, logicznych, wreszcie semantycznych kierunków myśli europejskiej, a więc także owej analityki wspomnianych powyżej binarnych opozycji racjonalności, przeto i końca wcześniejszej wizji kultury, przesuwają nas niejako do czasów i terytoriów dosyć odległych. Oto bowiem ów brak podziałów na abstrakcję–konkret, naukę–magię, pojęcie–znak itd. stwierdzano przede wszystkim w rejonach odległych od kultury europejskiej, w tzw. niepiśmiennych kulturach pozaeuropejskich oraz kulturach nieelitarnych warstw społeczeństw Starego Świata, do których zaliczano powszechnie przede wszystkim kulturę ludową. Klasyk etnologii, Lucien Lévy-Bruhl, czyniąc z europejskich kanonów myśli miarę logiczności, zwykł mówić o logikach obcych jako prelogicznych, takich, które nie znają, w Europie istniejących przynajmniej od czasów Stagiryty, kategorii pozwalających odróżnić istotę od przypadłości, ideę od przedmiotu itd. Tam ogólne było jednocześnie szczególnym, jednostkowe – zbiorowym, materialne – duchowym, czego najlepszym dowodem magia, owa protonauka, spójne narzędzie wyjaśniania świata i panowania nad nim. Lévy-Bruhl zastrzegając się wszakże, że „prelogiczny nie znaczy – jak to widzieliśmy – antylogiczny” (1992: 173; daje istotnie wiele tego przykładów – przyp. J.B.), nie uchroniło go to jednak od krytyki takiego postępującego podejścia wobec „dzikich”. Synonimicznym określeniem tej prelogiczności była umysłowość mistyczna. W wydanych pośmiertnie jego pismach znajdujemy takie oto stwierdzenie:

(...) Nie istnieje umysłowość pierwotna, którą dałoby się odróżnić od innej poprzez dwie dla niej typowe cechy (mistyczność i prelogiczność). Istnieje

natomiast umysłowość mistyczna, która jest bardziej obecna i łatwiej rozpoznawalna pośród „ludów pierwotnych” niż w naszych społeczeństwach, jest jednak obecna w każdym ludzkim umyśle” (Lévy-Bruhl 1975: 101).

Wydaje się, że hiperrzeczywistość opisywana przez Baudrillarda to taka współczesna odmiana mistycznej partycypacji, którą Lévy-Bruhl widział głównie pośród wyznawców magii deszczu i herośw mitów założycielskich; my możemy wyśmienite jej przykłady wskazać w magii kina i postaciach herośw komiksu³. Niestety Lévy-Bruhla polegało tylko na tym, że ze swą koncepcją i sposobem jej przedstawienia niezbyt fortunnie pojawił się na rynku idei naukowych – za wcześnie. Baudrillard przyszedł w samą porę, a jego myśl rozwijała się wraz z dojrzewaniem epoki.

Drugi powód, dla którego uznać można Baudrillarda za kontynuatora myśli etnologicznej, to status ontyczny, jaki przydaje on owej hiperrzeczywistości. Ponieważ jest ona *sui generis* światem przedstawionym, prowadzi żywot semiotyczny, coś na kształt mitu Barthesa, gdzie Baudrillardowska symulacja to ów Barthesowski drugi łańcuch znaczenia (zob. Barthes 1970: 25–61). I kiedy jeden mówi o kolejnych łańcuchach semiotycznych, drugi powiada o szczeblach symulacji, na przykład o Disneylandzie jako o „symulacji trzeciego rodzaju: Disneyland istnieje po to, by ukrywać, że Disneylandem jest cały «realny» kraj, cała «realna» Ameryka” (Baudrillard 1997: 188)⁴. Roland Barthes nie zalicza się formalnie do etnologów, zajmował się jednak materią *stricte* etnologiczną, mitem, choć był to „mit współczesny”. Wszelako badacz ten wywarł tak wielki wpływ zarówno na zachodnią socjologię kultury, zwłaszcza amerykańską, jak i brytyjskie studia kulturowe, a także na polską etnologię, że również i z tych powodów wpisuje się w szeroko rozumianą tradycję antropologiczną.

³ O magii w reklamie pisałem w artykule *Czy metafora może być bajką?* (Barański 1995: 32–39).

⁴ O inspiracji Barthesem we wczesnych pracach Baudrillarda zob. także Gottdiener 1995: 39 i n.

ETNOLOGIA I ANTYETNOLOGIA

Należy jednak stwierdzić, że autor *Le Systeme des objets* pojmuje zakres etnologii na sposób tradycyjny, a więc wąski, zbyt wąski, by jego krytyczne argumenty mogły się odnieść do całości dyscypliny. Mianowicie, etnologia – według Baudrillarda – to żywiołowych poszukiwaczy kulturowych osobliwości i starożytności, którzy zwykli jednak je dostrzegać dopiero w momencie ich śmierci. Co więcej, stwierdza on, że ta śmierć jest etnologii do życia niezbędnie potrzebna: „Aby przeżyła etnologia, musi umrzeć jej przedmiot” (1997: 182). Innymi słowy, etnologia pojawia się wtedy dopiero, kiedy owego „dzikiego” Indianina czy „prostego” chłopą odesłano do getta czy też zamknięto w rezerwacie – dosłownie lub w przenośni. Dotyczyć to ma w szczególności etnologii dziś, która już nie może wyruszać na eksplorację „dzikich”, jak ich rozumiał Jean Jacques Rousseau, ponieważ ich po prostu nie ma. Stwarza natomiast niejako swój przedmiot, za cenę jednak jego uśmiercenia, to znaczy pozbawienia pierwotnej oryginalności i autentyczności. Oddzielenie filipińskich Tasadajów od reszty świata kordonem sanitarnym jest wyrazistym przykładem takiej właśnie świadomości etnologów o uśmiercających właściwościach ich samych: „widzieli już nieraz, że w kontakcie z nimi tubylcy natychmiast się rozkładają jak mumia na świeżym powietrzu” (1997: 182). Stwierdza przy tym jednak Baudrillard, że właściwie diagnoza ta dotyczy nie tylko etnologii: „może cała nauka znajduje się na owym paradoksalnym stoku, na który skazuje ją zanikanie jej przedmiotu w akcie rozumienia” (1997: 182). Etnologia byłaby więc skrajnym przykładem uśmiercającej właściwości wszelkiego aktu poznania, gdyż najbardziej bolesnym, uśmierca się tu bowiem człowieka, a nie zwierzęta czy związki nieorganiczne.

Warto więc zwrócić uwagę, że etnologia nie po raz pierwszy wywoływana jest do tablicy, niczym łobuz z ostatniej ławki, który najwięcej rozrabia – po czym nic nie wie, i – co gorsza – nie ma nic na swoją obronę. Kiedyś Leszek Kołakowski okrzyknął ją najbardziej europejską z nauk (1983: 11–24), którą to cechę ma zaszczyt reprezentować jakoby dlatego, że nigdzie indziej jej nie wymyślono tylko w Europie. Warto zadać przeto pytanie, czy fizykę lub – na przykład – archeologię wymyślono poza Europą, choćby w Japonii – oczywiście nie. W tym znaczeniu nie ma czegoś takiego jak japońska fizyka czy

etnologia. Są one z gruntu europejskie, choć uprawia się je także w Japonii, a wówczas zabarwione są one lokalnym kolorytem. W swych podstawach każda nauka polega przecież na zbiorze działań prowadzących przez obserwację, definiowanie czy wnioskowanie do skonstruowania teorii wyrażonej przez odpowiednio sprecyzowane pojęcia, których tworzenie również obwarowane jest pewnymi zasadami, podobnie jak i uzasadnianie twierdzeń itd. A wszystko to są pomysły europejskie. Ponadto stworzenie takiej konstrukcji nie byłoby możliwe bez fundamentu dwuwartościowej logiki, która nie od Konfucjusza pochodzi, lecz od Arystotelesa. Etnologia tyleż samo jest europejska, ile właśnie fizyka i archeologia, chemia i historia sztuki, a przypisywanie jej jakiejś szczególnej wyjątkowości pod tym względem sprawia, że jedni wynoszą ją pod niebiosa, inni natomiast traktują z lekceważeniem. Dobrym przykładem tego ostatniego podejścia jest właśnie opinia Baudrillarda, która – paradoksalnie – jest i trafna, i nietrafna. Jest ona bowiem trafna w stosunku do części tylko etnologii, tej od owych zbieraczy osobliwości i starożytności, nietrafna natomiast w stosunku do całej dyscypliny.

To drugie wzięło się z nieznajomości definicji, a więc i nieznajomości zakresu etnologii.

Baudrillard zdaje się pojmować etnologię tak, jak to przedstawiają zapewne wszystkie leksykony świata: „termin używany często równorzędnie i zamiennie z etnografią lub na oznaczenie nauki zajmującej się porównawczo-teoretycznymi studiami nad kulturami gł. tzw. społeczeństw niecywilizowanych”⁵. Wdzięczny leksykonowy skrót „gł.” jest tu dobitnym wyrazem schizofreniczności takiej definicji. Cóż to bowiem znaczy „gł. tzw. społeczeństw niecywilizowanych”: że może po części także tych cywilizowanych; a jeśli tak, to w jakim mianowicie zakresie i co to właściwie znaczy – „cywilizowanych”? Coś więcej wiedzą na ten temat sami etnolodzy, jednak laik, sięgający po wiedzę do leksykonu, oglądający filmy popularnonaukowe, czytający literaturę podróżniczą nie rejestruje już nawet tego „gł.”. W potocznej świadomości etnologia zajmuje się owymi „społeczeństwami niecywilizowanymi”, obcymi ludami czy tradycyjną kulturą ludową. Jak widać, sam Baudrillard prezentuje taką właśnie wiedzę na temat zakresu etnologii. Na czym polega więc trafność jego diagnozy?

⁵ Hasło „etnologia” [w:] *Encyklopedia powszechna PWN*, Warszawa 1973.

Jest ona trafna właśnie w stosunku do tego wąskiego rozumienia dyscypliny. Jeśli misją etnologii jest badanie i mumifikowanie wymierających form, to – istotnie – nie ma już czego mumifikować. Tasadajowie byli bodaj ostatnimi – wszyscy inni zostali już wcześniej skutecznie uśmierceni: „są to pośmiertni Dzicy: zamrożeni, hibernowani, wysterylizowani, zagłaskani na śmierć, zmienili się w referencyjne *simulacra*, sama nauka zaś przeobraziła się w czystą symulację” (Baudrillard 1997: 183). Rezerваты, skanseny, muzea, parki tematyczne to świat po etnologii, to symulowana rzeczywistość, hiperrzeczywistość, która – według Baudrillarda – rozciąga się jeszcze dalej, właściwie to jest wszędzie⁶. I na dobrą sprawę nie ma już samej etnologii, pozostała tylko jej spadkobierczyni, antyetnologia, „której zadaniem jest szpikowanie wszystkiego fikcyjnymi różnicami i fikcyjnymi Dzikimi, aby ukryć przed nami, że cały nasz świat zdziczał, to znaczy że spustoszyła go różnica i śmierć” (1997: 184).

Dodajmy więc, że antyetnologia robi coś więcej jeszcze. Antyetnologia mianowicie nie tylko mumifikuje to, co nie zdążyło się rozpaść od ukąszenia etnologii, ale robi także coś zgoła przeciwnego – klonuje. To nie uśmiercanie jest cechą wyróżniającą etnologii, ponieważ – jak sam Baudrillard przyznaje – być może uśmiercają wszelkie nauki, a klonowanie właśnie. Choć i tu nie jest ona osamotniona, dzieli bowiem tę umiejętność przynajmniej z inżynierią genetyczną. Tak więc tam, gdzie te rezerваты czy skanseny, którymi mogą wszak być i całe regiony, zamieszkują żywi ludzie – tam nastąpił udany zabieg rozmnożenia wegetatywnego za sprawą etnologów⁷. Tam, gdzie urzędnik razem z kucharką i rolnikiem wdziewają co jakiś czas strój swego regionu, by pójść do kościoła, spotkać się na deskach estrady, wystąpić w telewizji, pójść na wesele – tam mamy ciągłość fenotypu. Tak przynajmniej często wydaje się i zaludniającym te skanseny, i antyetnologom. Dochodzi i do tego, że antyetnolodzy badają jako pierwotne, oryginalne i autentyczne coś, co sklonowało poprzednie pokolenie etnologów, miłośników folkloru czy egzotyki, społeczników⁸. Mechanizm to łatwo obserwować na rodzimej antyetnologicznej niwie: etnolodzy nieuchronnie stają się w ten sposób działaczami i instruktorami kulturalnymi,

⁶ Na temat parków tematycznych zob. np. Gottdiener 1997.

⁷ Por. Aldousa Huxleya *Nowy wsparty świat*, a w nim superrezerwat dla „dzikich”, otoczony zasiekami.

⁸ Zob. na przykład historię tańca zbójnickiego (Kroh 1995).

a cała rzecz przypomina kwadraturę koła. Nie znaczy to jednak, że etnolodzy takimi działaczami mają przestać być – przeciwnie: czasami są oni najlepiej przygotowani do takiej roli. Chodzi tylko o to, by zlikwidować pomieszanie funkcji badacza i działacza w antyetnologii, czemu sprzyja wspomniany mechanizm uśmiercania-klonowania, co nie jest wszak rzeczą łatwą, czasem zaś i niemożliwą (zob. rozdz. 3). Jeśli etnolog nie jest podatny na zagrożenie rozdwojenia jaźni, może to być nawet ta sama osoba⁹.

O ile ma więc Baudrillard rację w stosunku do antyetnologii, że nie istnieje ona już jako nauka, a tylko jako projektor, w którego widmowym świetle żyjemy (dodajmy tu jeszcze jej funkcję klonowania), to nie ma jej w stosunku do etnologii „właściwej”, czyli nauki o kulturze i kulturach; umierający stanowią na szczęście zawsze znikomy procent w stosunku do żywych. Jeśli nawet projekt hiperrzeczywistości ma zastosowanie i do tejże etnologii właściwej, to w zupełnie inny sposób i w całkiem innym wymiarze. Podobnie zresztą jak i do innych dziedzin ludzkiej refleksji i ludzkiego życia, gdyż w pewnym zakresie etnologia pędzi przeciw taki sam żywot, jak historia sztuki, chemia i paleontologia, a oprócz zakupów i wizyt w galeriach składa się na zbiór ludzkich sposobów prowadzenia życia.

ETNOGRAFIA I ANTROPOLOGIA

Można zatem zasadnie stwierdzić, że jedną z form uprawiania etnologii w Polsce jest antyetnologia właśnie, którą – jak się rzekło – da się właściwie sprowadzić do funkcji działalności kulturalnej, zwanej u nas folkloryzmem. Wprawdzie jej główne ośrodki to muzea, skanseny, izby regionalne, zespoły folklorystyczne, kółka hafciarskie, ale „naucza” jej się także i w ośrodkach akademickich. Występuje ona bodaj najczęściej pod emblematyczną nazwą „tradycyjnej etnografii”, a jej adepci, zatrudniani w instytucjach typu muzeum

⁹ Obca antyetnologia także robi co może; niech za wzorcowy przykład posłuży taki oto kadr z popularnonaukowego filmu o Buszmenach z pustyni Kalahari, nakręconego przez parę australijskich antropologów. Oto, przybywszy do buszmeńskiej wioski samochodem *Toyota*, na którym widnieją różne nalepki, w tym *Coca-Coli* (zapewne nazwy firm sponsorujących wyprawę), badacze ci ubolewają nad tym, że Buszmeni poddają się niszczącemu wpływowi obcej im kultury, co przejawia się między innymi... piciem coca-coli.

etnograficzne, pouczają często, że etnografia to nauka o kulturze ludowej. Nie wyczerpuje to na szczęście całego zakresu rodzimej etnologii. Jest bowiem i drugie pole aktywności etnologów. Na Zachodzie zwie się to krytyką kulturową, a uprawia się ją głównie w ramach socjologii kulturowej i studiów kulturowych. Krytykę kulturową interesuje szeroko rozumiana kultura współczesna i jej przekrojowe, kontekstowe ujęcie. Spotyka się tu więc literatura z filmem, kultura konsumpcyjna z teatrem, reklama z muzyką, media z kulturą materialną, plastyka z parkami tematycznymi itd. W refleksji krytyki kulturowej wyczuwa się ponadto przeświadczenie o ważności kultury popularnej, której – *de facto* – w znacznym stopniu ona dotyczy. Jest to przy tym podejście gruntownie empiryczne, czego nie można powiedzieć o zainteresowaniach rodzimej socjologii kultury. Ponadto wspomniana przekrojowa perspektywa zbliża ją do tradycji myśli etnologicznej, dla której na codzienną strawę składały się tak różnorodne dziedziny ludzkiego bytowania, że owo całościowe, „astronomiczne” widzenie człowieka i kultury etnologowie mają (lub powinni mieć) we krwi. W głównym bodaj periodyku polskiej socjologii kultury, „Kulturze i Społeczeństwie”, tematyki takiej jednak prawie nie ma, a jeśli już, są to raczej rozprawy teoretyczne. Studia kulturowe, inny odłam krytyki kulturowej, nie istnieje w Polsce jako odrębna dyscyplina.

Tę lukę wypełnia za to ów drugi nurt etnologii, którego emblematem jest „antropologia współczesności”¹⁰. To właśnie w ramach tej antropologii uprawia się taką właśnie krytykę kulturową. Tematy – podobne jak wyżej, choć odmienne często ujęcia teoretyczne. Pod tym względem zresztą należy uznać jej znaczną oryginalność i niezależność. Dopracowała się bowiem własnych koncepcji teoretycznych, choć – rzecz jasna – nie bez wpływu z zewnątrz. Warto jednak zwrócić uwagę na to, że na przykład inspiracje Bachtinowskie, Barthesowskie czy semiotyki tartuskiej pozwoliły

¹⁰ Niektórzy wskaźkie przedstawiciele tego nurtu zwą się sami, ponownie, etnografami – wcześniej byli antropologami; zmiana ta przyszła – zdaje się – wraz z amerykańską antropologią postmodernistyczną, która zaczęła siebie nazywać właśnie etnografią; w kontekście tego na szczególną uwagę zasługują zmiany w ostatniej dekadzie nazw Instytutów i Katedr Etnografii na Instytuty/Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej, co, wobec niewielkich korekt w programie studiów i zainteresowaniach badaczy wydaje się świadczyć o istnieniu poważnych problemów z samookreśleniem środowiska; pośrednim dowodem tego niech będą czynione w tym tekście uwagi.

na podjęcie „współczesnych” tematów jeszcze przed tym, zanim prace z tego kręgu zostały przyswojone na przykład w Ameryce – zresztą nie przez etnologów, a raczej socjologów¹¹. Główną trybuną wypowiedzi tego nurtu jest od lat „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, kwartalnik, który nie stroni przecież od innej, również tej antyetnologicznej problematyki.

Mimo wielkich zasług dla rodzimej etnologii nurt ten cierpi jednak na jedną, nieprzewycięzoną dotychczas słabość. Większość prezentowanych w nim podejść ujmuje wytwory kultury w ich autonomii, niejako statycznie, unieruchomione, a nawet cokolwiek martwe. Tak jakbyśmy mieli swoje fatum semiotycznej kategorii „tekstu” w połączeniu z postmodernistycznym „czytaniem” kultury, co w rezultacie daje projekt czytania tekstu kultury, który jakby zakrzepł w znaczeniach wraz z wysychaniem farby drukarskiej czy jakiegokolwiek innego nośnika sensu. A przecież „żywa” kultura taka nie jest. Kultury nie da się sprowadzić do jednolitego tekstu, ponieważ są tu także dynamiczne obrazy, wielość wypowiedzi jednostek i grup, rozmaite kolorystyczne odcienie. Tymczasem wydaje się, że występuje tutaj nieco inna odmiana uśmiercania przedmiotu badań: analizowana reklama, literatura, plastyka czy kino nie „żyją” w sensie społecznym. Odnajdywane są oczywiście rozmaite archetypy i wątki, struktury i mity, nie wiadomo, jaka jest jednak recepcja tych treści. Czy i jak użytkownik jakiegoś wytworu mu ulega, co o nim sądzi, jakie ma on dla niego znaczenie, jaka jest hierarchia tych znaczeń. Obrazy filmowe, dzieła sztuki, przedmioty materialne, a nawet sceniczne gesty zostają tu przez badacza skutecznie skrepowane więzami orientacji teoretycznej, unieruchomione, a przecież ich użytkownik, człowiek, porusza się wciąż i ciałem, i duchem: słucha muzyki, ogląda reklamę, jeździ samochodem, odziewa się i spożywa – użytkuje więc jakoś to wszystko i sam przypisuje temu jakieś znaczenia. Badacz zapomina więc, że prócz kulturowej materii winien widzieć też i samego człowieka, a raczej winien widzieć syntezę obojga, gdyż żaden z tych członów nie może istnieć bez drugiego. Dotyczy to także piszącego te słowa, któremu również nie udało się wyjść poza taką statyczną perspektywę.

¹¹ Por. na przykład tekst wywodzący się z takiej inspiracji Bachtina karnawałowego „świata na opak”, powstały w 1981 roku, *Folklor społecznych protestów*, choć opublikowany wiele lat później (Robotycki 1992).

Krótko mówiąc, odczuwa się deficyt „tradycyjnych” etnograficznych narzędzi, które – wydaje się – popadły w niełaskę: wywiadu, obserwacji czy audiowizualnych technik utrwalania źródeł; także ich wywoływania. Odnosi się wrażenie, że wraz z porzuceniem zakresu zainteresowań „tradycyjnej etnografii” zaniechano również i tradycyjnych, choć świadczących o swoistości dyscypliny metod pozyskiwania źródeł. To ten właśnie brak codziennego, społecznego, praktycznego wymiaru dziedzin kultury cieszących się zainteresowaniem antropologii współczesności sprawia, że jej prace mają często impresyjny i intuicyjny charakter, gdzie panoszą się rozmaite figury myśli, ideologie, wartościujące nastawienia. Zwłaszcza w stosunku do zjawisk kultury popularnej można zaobserwować nieco redukcjonistyczne nastawienie, które trąci czasem postmarksowską perspektywą, tą w wydaniu, jakże przecież zasłużonego dla analizy kultury popularnej Barthesa. Tymczasem i te fenomeny można badać z użyciem typowych metod etnograficznych (zob. rozdz. II.3).

CHWALENIE CUDZEGO

Odrębny nurt, w ramach tego większego, to metodologiczna krytyczna autorefleksja, która także zrodziła się z rodzimych inspiracji, wszelako silnie podbudowana jest tzw. metodologiami historycznymi. Trzeba przy tym stwierdzić, że podobne prace na przykład amerykańskich antropologów postmodernistycznych zaczęły się ukazywać właściwie dopiero w drugiej połowie dekady lat osiemdziesiątych minionego wieku. Wprawdzie taki wpływowy jej przedstawiciel jak James Clifford publikował już w tym duchu w pierwszej połowie lat osiemdziesiątych, główne jego dzieło z tego zakresu ukazało się jednak w roku 1988 (2000). Wspomnieć więc warto przynajmniej przełomowy wręcz artykuł Robotyckiego i Węglarza (1983), *Chłop potęgą jest i basta*, gdzie autorzy dokonali wzorcowej dekonstrukcji schematów interpretacyjnych kultury ludowej, wykazując ich zmityzowany, figuratywny charakter¹².

¹² Zob. np. Clifford, Marcus 1986, inne autokrytyczne dzieło amerykańskiej antropologii, które ukazało się trzy lata później; z nowszych polskich reinterpretacji zob. np. Węglarz 1994; Piątkowska 1994; Libera 1995.

Niestety, niedługo potem przybiła do naszych słowiańskich brzegów amerykańska postmodernistyczna fala, która skutecznie stłumiła rodzimą refleksję, utrzymaną w podobnym duchu. My natomiast zafundowaliśmy sobie kalifornizację naszej przasnej, lecz przecież własnej i oryginalnej etnologii: chodzimy wprowadzić po polskiej ziemi, lecz głowy mamy jakby zanurzone w wirtualnym smogu Los Angeles. Co więcej, czytając niektóre prace polskich etnologów zainspirowane ustaleniami postmodernistycznej antropologii na temat rozmaitych *native peoples*, odnosi się nieodparte wrażenie, że stykamy się ze zjawiskiem pokrewnym wspomnianemu wcześniej klonowaniu stanowiącym przy tym – paradoksalnie – samo jądro postmodernistycznej krytyki. Uprawiane tam bowiem pisanie (czytanie itp.) kultury jawi się już nawet nie jako tworzenie wirtualnej rzeczywistości, a zwyczajnej fikcji, gdzie mocą osobliwej logiki podstawiania zamienia się tylko miejscami Samoanczyka z Wielkopolaninem i tworzy w ten sposób rodzimą antropologię postmodernistyczną. Impuls Węglarza – Robotyckiego nie został dostatecznie rozwinięty, sam zaś Robotycki stanął później po stronie Clifforda, lecz podjął też na szczęście i Baudrillardowskie inspiracje.

Wydaje się, że mamy dwa postmodernistyczne nurty w łonie nauk społecznych, które mogłyby być dla polskiej etnologii interesujące i inspirujące. Niech wskazane powyżej, nieco mimochodem, dwa nazwiska, Clifforda i Baudrillarda, symbolizują te nurty. Jest więc owa amerykańska antropologia postmodernistyczna, znana przede wszystkim dzięki publikowanym na łamach „Kontekstów” kolejnym rozdziałom *The Predicament* Clifforda (2000), a ostatnio dzięki wydanej stosownej antologii tekstów (*Amerykańska antropologia postmodernistyczna* 1999). Nic w tym dziwnego, ponieważ niejako naturalnie, również z racji pokrewieństwa dyscyplin, nurt ten winien być nam najbliższy. W końcu na całym świecie fizycy z jednego kraju dzielą się myślą z fizykami z innego kraju, podobnie czynią historycy, farmaceuci i paleontolodzy. Świat się jednak zmienia, rozwija się także nauka i zdarza się, że do rozwikłania paleontologicznej zagadki potrzeba fizyka, a biologowi bardziej przydatna okaże się rada chemika niż innego biologa. To już bodaj książkowy przykład zjawiska interdyscyplinarności: wszak nikt nie kwestionuje istnienia takiej odrębnej dyscypliny jak biochemia, choćby nie miała ona nawet formalnej reprezentacji w strukturze akademickiej. Dalej, z nieco bliższych rejonów, taka anglojęzyczna nomenklatura

dyscyplin jak *cognitive science*, *communication studies*, *cultural studies* (nazwa tłumaczona tutaj jako „studia kulturowe”) nie ma bodaj odpowiedników w polskim nazewnictwie, ponieważ nie ma odnośnych kierunków akademickich¹³. A te właśnie kierunki w systemie nauki zachodniej to rezultat pogłębiającej się interdyscyplinarności, w której najcenniejsze jest to, że porzuca się krępujący gorset tradycyjnych zakresów poszczególnych dyscyplin, by umożliwić rozkwit nowych dziedzin refleksji. Nie zawsze jest to jednak konieczne, podobnie jak nie zawsze niezbędne są zmiany w nazewnictwie. Chodzi przede wszystkim o to, by nie trzymać się sztywno utartych szlaków uświęconych tradycją, te mogą bowiem nawet prowadzić na manowce. Podążanie więc za drogowskazem z napisem „antropologia” może nie wystarczyć. Same wyliczone powyżej dyscypliny są dobrym tego przykładem. Ponadto powstały one także między innymi z antropologicznych inspiracji i – swoistym rykoszetem – wpływają na samą antropologię. Nie potrzeba jednak odwoływać się do przyrodoznawstwa czy nieistniejących u nas dyscyplin. Bardziej znanym przykładem jest historia. Etnologia staje się tutaj w ostatnich latach niezwykle źródłem inspiracji dla historyków, którzy sięgają po monografie etnologiczne i na nich opierają swe studia nad różnymi społecznościami historycznymi. Mamy więc i etnohistorię, a słynne dzieło Le Roy Ladurie o średniowiecznej wiosce heretyków nie jest jedynym przykładem świadczącym o tym, jak płodna jest to inspiracja (1988)¹⁴.

Otóż wydaje się, że polskiej etnologii bardzo często dalej do amerykańskiej antropologii niż do historii, także socjologii kulturowej czy studiów kulturowych. Nie chodzi tu – rzecz jasna – o problemy metodologiczne, ponieważ te dzielimy z innymi antropologiami, podobnie jak i z całą humanistyką. Sprawa dotyczy empirycznego zakresu problematyki. To prawda, że w czasach sprzed antyetnologii, gdy analizowano kulturę chłopską, Boas czy Malinowski, badający „dzikich”, mogli być i byli inspirujący dla badaczy „naszych dzikich”, bliższych i dalszych, zwykle wszelako tych słowiańskich. Dziś, gdy „nasi dzicy” wymarli lub pozostały po nich co najwyżej tylko klony, doświadczenia *Rice gangu* i innych z Maroka czy Meksyku naprawdę mają – oględnie mówiąc – ograniczone dla nas

¹³ Z wyjątkiem może *communication studies*, które występują czasem jako „komunikacja społeczna”.

¹⁴ Więcej na temat etnologiczno-historycznych filiacji zob. np. Domańska 1996.

znaczenie. Na szczęście nie dochodzi do tego zbyt często, a rodzi mi postmoderniści znajdują się na etapie komentowania ustaleń amerykańskich kolegów. Wspomniane klony, jedyne „tutejsze” odpowiedniki „tamtejszej” problematyki, dają się badać, ale z innych nieco pozycji.

W tej konkretnej tematyce, postantyetnologicznej, prócz przywołanego wystąpienia Robotyckiego i Węglarza, wspomnieć warto inny alians, tym razem Robotyckiego z Czają, którzy odsłoniли niegdyś mechanizm tworzenia zmystyfikowanej ludowości (1986). Praca ta, jak i kilka innych, była zresztą przykładem rodzimej wersji poststrukturalizmu, który nazywany bywał także orientacją strukturalno-semiotyczną, choć niewiele już miał wspólnego ze strukturalizmem Lévi-Straussowskim. Zapewne właśnie owo poststrukturalistyczne kontekstowe rozumienie kultury zaowocowało zmianą tytułu wspomnianego wcześniej periodyku „Polska Sztuka Ludowa” na „Konteksty”¹⁵. Na uwagę zasługuje jednak nade wszystko to, że polska myśl etnologiczna, choć pozostająca w znacznej izolacji od reszty świata, wywodziła z wcześniejszych nurtów konkluzje i postulaty zbieżne z tymi zachodnimi, o tyle przy tym wartościowe, o ile ilustrowane własnym materiałem empirycznym. Ta zbieżność z podobnymi dekonstrukcyjnymi przedsięwzięciami na Zachodzie jest potwierdzeniem jej trafności, skoro niejako naturalnie, bez „podpierania się” obcymi autorytetami, dążyła w tym samym kierunku. Istotna wszakże różnica w tych poststrukturalnie zorientowanych zainteresowaniach kulturą współczesną między myślą polską a zachodnią polegała na tym, że u nas wyrażali je etnolodzy, tam – na przykład socjologowie.

Należy zatem stwierdzić, że sugestie amerykańskich kolegów płynące z badań na Bali czy w Meksyku mogą mieć tylko ograniczone zastosowanie do analiz naszych folklorystycznych klonów czy dziedzin kultury niesklonowanych. Porównanie możliwe jest w każdym razie nie w tych teoretycznych i metodologicznych wymiarach, które skłonni są wymieniać niektórzy polscy komentatorzy. Tak na przykład przekład międzykulturowy, najważniejszy bodaj, tak eksponowany w tym podejściu, wydaje się kwestią zgoła marginalną, a przynajmniej jest to po prostu problem innego gatunku. Polscy etnolodzy bowiem, wybierając się na badania do Lasowiaków, skin-

¹⁵ Por. Geertza (2005b) nacisk kładziony na kulturową kontekstowość (lokalność).

headów czy akwizytorów kosmetyków, pozostają wciąż w tej samej kulturze narodowej, przemieszczają się tylko do jednego z jej symbiotycznych członów. Nie muszą na przykład uczyć się zupełnie obcego języka, wiary, jaskrawo odmiennych obyczajów itd.

Poucający przykład zastosowania rodzimej wersji przekładu międzykulturowego dał swego czasu Zbigniew Benedyktowicz. Rzecz dotyczyła stereotypu, który, traktowany wcześniej prawie wyłącznie w kategoriach dystansu etnicznego i społecznego, uchwycony został tym razem w swej symboliczności. Dopiero ten zabieg pozwolił wyjść poza typ wyjaśniania rodem z klasycznego ewolucjonizmu i psychologizmu, posługującego się takimi określeniami opisanego zjawiska, jak: automatyzm, przesada, uproszczenie itp. Skutkiem tego było przeniesienie i kategorii stereotypu, i kategorii symbolu na zupełnie nowy poziom abstrakcji, wskazanie innego horyzontu interpretacyjnego, praktycznym zaś pożytkiem dla dzieła międzykulturowego dialogu – dostarczenie lepszego narzędzia rozumienia „obcości” (Benedyktowicz 1988). Można więc powiedzieć, że problem przekładu kulturowego, postawiony tak dojrzałe teoretycznie i metodologicznie, że inni mogą uczyć się ze sposobu jego naświetlenia, pojawił się na naszej ziemi dobrych parę lat przed postmodernistyczną falą. Jeśli chodzi natomiast o problematykę z zakresu krytyki kulturowej, uprawianej w ramach antropologii współczesności, kwestia przekładu to głównie sztuka przekodowania, deszyfracji jakichś tekstów, rozumianych tutaj szeroko, semiotycznie. Podniecanie się więc filozoficzną różnią jest czymś zgoła na wyrost.

ETNOLOGIZACJA POZA ETNOLOGIĄ

Wydaje się, że inspiracji innym nurtem postmodernistycznym w humanistyce i naukach społecznych polska etnologia dziś potrzebuje. Tym mianowicie reprezentowanym właśnie przez – wydawałoby się tak nieprzychylnego etnologii – Baudrillarda, z jego krytyką współczesnego społeczeństwa zachodniego, ale także Pierra Bourdieu, z jego propozycjami widzenia habitusu i stylów życia oraz logiki potoczności¹⁶, Michela de Certeau (2008) czy kla-

¹⁶ I w tym przypadku, analogicznie do Baudrillarda, w ciągu ostatniej dekady ukazały się w przekładzie polskim główne prace Bourdieu.

syki Henri Lefebvre'a (1991), z ich analizami życia codziennego – formalnie socjologicznymi, dużo jednak bliższymi najnowszej tradycji polskiej etnologii, tej z ostatnich kilku dekad, przynajmniej jej „reformatorskiego” nurtu¹⁷. Nie tylko z racji tematyki, którą jest kultura Zachodu, a nie południowe wyspy, ale także ze względu na podejście przekrojowe, nastawione na wskazywanie pewnych fundamentów kulturowych, pierwocin, wręcz pierwotności, a więc czegoś zgoła antropologicznego.

Dalej, brytyjskie środowisko socjologów kultury i badaczy z zakresu studiów kulturowych skupione wokół pisma „Theory, Culture & Society”, z jego *spiritus movens*, Mike'em Featherstone'em¹⁸, którego syntetyczne prace nawiązują do najważniejszych problemów kulturowych współczesnego świata: globalizmu i lokalizmu, estetyzacji i komodyfikacji, tożsamości kulturowej i rytualizacji konsumpcji itd. Spośród plejady innych badaczy tego środowiska warto wskazać przynajmniej na jednego, Michela Maffesoli, profesora Université René Descartes, Paris V, związanego również z ośrodkami brytyjskimi. Jego praca o nowoplemionach jest klasycznym przykładem przejmowania przez inne dyscypliny tematyki etnologicznej (2008). Wprawdzie nie chodzi tutaj o plemiona Nowej Gwinei czy Madagaskaru, a nowe „plemiona” Europy – środowiska religijne, konsumpcyjne, ekologiczne. Wszystko to zaczyna dotyczyć w coraz większym stopniu i kultury europejskiego wschodu. Francuski badacz ubolewa, że w czasach globalnej socjologii nie ma komu się zająć małymi grupami, tymi z kawiarni, rogu ulicy, stadionu. Wspomniana praca przenicowana jest rozmaitymi inspiracjami etnologicznymi, a sam autor podkreśla wciąż, że interesuje go społeczno-antropologiczny wymiar zjawiska. Przykład tego podejścia socjologa nie jest odosobniony, zwłaszcza w postmodernistycznie zorientowanej socjologii, gdzie podkreśla się postępujący schyłek wymiaru społecznego na

¹⁷ Pojawić się może w tym momencie uwaga, że zwłaszcza ostatni ze wskazanych to badacz o Marksowskiej orientacji (nie mylić z marksistowską, która była podstawą totalitarnych reżimów); pamiętać jednak należy, że Marksowskim inspiracjom ulegało wielu, choćby tak popularny i u nas Roland Barthes, na którego lekturze wychowało się całe pokolenie etnologów; wpływy te zresztą widać, a co więcej – ważne nurty postmodernizmu przyznają się do związków z myślą Marksa (jak choćby sam Baudrillard).

¹⁸ Zob. np. jego najnowszą pracę: Featherstone 1997b; zob. także: Miller, McHoul 1998; Lash, Urry 1994; Falk 1994 i wiele innych wydawanych głównie przez wydawnictwo Sage.

rzecz kulturowego we współczesnym świecie. Nie dziwi więc ofensywa socjologów na kulturę właśnie, tradycyjny przedmiot zainteresowania etnologii, czego wyrazem jest znamienna wypowiedź Featherstone'a: „Należałoby przypuszczać, że pojęcie społeczeństwa, tak ściśle związane z państwem narodowym, przestanie być głównym przedmiotem socjologii” (1997b: 82). Istotnie w jego pracach dominujące stało się pojęcie kultury.

Warto sięgnąć wreszcie także i za ocean, gdzie „kulturą współczesną” również zajmują się głównie socjologowie. Nierzadko, a jakże, powołują się na klasyków etnologii, która znów okazuje się inspirująca dla innych właśnie¹⁹. Tutaj także jest wiele przykładów takich antropologicznie zorientowanych peregrynacji socjologów, z których wymieńmy tylko Erica Rothenbuhlera monografię rytuału: od tego religijnego, po telewizyjny (2003). Kultura nie znosi bowiem próżni. Jeśli w czasach po Turnerze etnologom nie w głowie już takie głupstwa jak rytuał, ponieważ mają teraz ważniejszą misję – „pisanie kultury”, co u nas oznacza często ni mniej, ni więcej tylko pisanie o cudzym pisaniu o cudzej kulturze, to nic dziwnego, że w to miejsce wchodzi badacz z sąsiadującej dyscypliny. Widocznie dostrzega to, co najważniejsze w postmodernistycznym projekcie: dowartościowanie kultur lokalnych i kultury popularnej, „mniejszych” tradycji i wszelkich „obcości”, odrzuconych przez uniwersalistyczne aspiracje modernizmu. By pójść tym śladem, nie wystarczy zaglądać przez ramię amerykańskim antropologom na ich egzotyczne tematy. Jeśli już ktoś jednak szczególnie łaknie egzotyki i wszelakiej wielokulturowości, wystarczy wyjść na ulice dowolnego większego miasta, by zobaczyć „perski jarmark” żebrzących Cyganów, handlujących Ormian, muzykujących Ukraińców. Doskonała to okazja do zainicjowania badań na temat narastających w coraz mniejszym świecie problemów wielokulturowości.

Wydaje się więc, że etnologia cierpi również, i to w skali globalnej, na jakąś trudno zrozumiałą obsesję samoograniczania się. Rzecz tę zauważono już dwie dekady temu. Miał mianowicie wówczas miejsce proces, o którym pisał wspomniany wcześniej Zbigniew Benedyktowicz: „podczas gdy dokonuje się etnologizacja innych nauk, nie podlega jej sama etnografia” (1981: 71). W tej samej jednak

¹⁹ Zob. np. wspomniane we wcześniejszych przypisach prace Marka Gottdieniera czy Andrew Wernicka 1991; zob. także Maasik, Solomon 1994.

wypowiedzi, odpowiedzi na ankietę rozesłaną w połowie 1980 roku przez redakcję „Polskiej Sztuki Ludowej”, dotyczącą między innymi kondycji etnologii, podkreślał, że etnografia jest „marginesową nauką bez granic” (1981: 70), co obok innych tego typu deklaracji było oczywistym przykładem marginalizacji na własne życzenie. Tymczasem proces etnologizacji innych dyscyplin trwa w najlepsze, etnologia sama natomiast nie może się zdobyć na wysiłek zetnologizowania samej siebie. Niech omawiany dopiero Baudrillard posłuży jako doskonały przykład etnologizacji myśli socjologicznej, choćby jemu samemu nie powstało to w ogóle w głowie, zwłaszcza po tym, co stwierdził o etnologii²⁰.

Trudno powiedzieć w jakim stopniu te i podobne poglądy zaciążyły na późniejszej (to już trzy dekady!) kondycji etnologii. Autorowi przytoczonej wypowiedzi trzeba oddać sprawiedliwość: wagę tych kulturowych marginesów udowadnia od lat, co owocuje przynajmniej rozwijaniem projektu interdyscyplinarności w łonie humanistyki i nauk społecznych. Niestety, niegdysiejszy projekt odnowy etnologii (zob. Benedyktowicz i in. 1980–1981), która zwać się miała antropologią kulturową, został po paru latach rozmyty przez wspomniany amerykański prąd i tak dyscyplina, zwana znów etnografią, zaczęła dryfować ku nieznanym lądom – i nie jest to ani kraj nad Wisłą, ani wyspa Bali. Równie daleko do obu brzegów i równie są one zamazane. Może i trochę tego, i trochę tego: jeden to nieco wyalienowana ze społecznego kontekstu refleksja bliska krytyce kulturowej, zwana „antropologią współczesności”, drugi – kibicowanie cudzym poczynaniom, i Malinowski na osłode.

Albowiem przeświadczenie o etnologii rozumianej „na sposób maussowski, jako swego rodzaju królowej nauk, scalającej rozproszone wysiłki poszczególnych dyscyplin” (Tarkowska 1976: 72), nie jest rozpowszechnione pośród etnologów. Zacytowane słowa pochodzą od socjologa, a więc niejako „naturalnego” rywala etnologii na niwie nauk społecznych. Wygłoszone w dodatku podczas kryzysu tej dyscypliny bodaj tak głębokiego jak nigdy wcześniej, w połowie lat siedemdziesiątych, mogły być wówczas z powodzeniem odczytane jako szyderstwo z rodzimej etnografii. Co więcej, mogły

²⁰ Zjawisko to potwierdza także konstatacja Elżbiety Tarkowskiej, redaktora tomu *Socjologia a antropologia. Stanowiska i kontrowersje*, Wrocław 1992, planu konferencji zorganizowanej w maju 1989 roku w Kazimierzu Dolnym, w którym autorka stwierdziła istnienie „etnografizacji socjologii” (1992: 16).

być jeszcze jednym dowodem zakusów na zakres i metody antropologii, jakie sąsiadującym dyscyplinom skłonna była przypisywać, do której najszerzy dostęp miała mieć ponoć tylko ona. Podejrzenia takie tym bardziej mogły znaleźć podatny grunt, że atmosfera pewnego schyłku, dla niektórych tylko odczuwanego, przez innych w ogóle niedostrzeganego, i całkowicie wyczerpany paradygmat – wszystko to sprzyjało nastrojom frustracji i podejrzliwości. Młodzi badacze, usiłujący wprowadzić przynajmniej nowe metody w badaniu starych treści, stawiali dopiero pierwsze, choć pełne animuszu kroki. Warto jednak podkreślić, że nawet ci młodzi nie zdołali w zakresie dyscypliny zrobić tyle, by wyprowadzić ją poza zakłęty krąg owej „marginesowości”, peryferyjności.

POWRÓT DO ŹRÓDEŁ?

Być może obraz ten jest nieco zbyt ponury. Strzec jednak winniśmy się i trupiego odoru tego, co etnologia uśmierca, i ograniczania się tylko do sklonowanych działów kultury, lecz nie powinny nas też zwabić ponętne zapachy ciepłych krajów, zresztą z drugiej ręki, *via* Kalifornia czy Houston, ponieważ na dotarcie w tamtejszy teren zwykle nas nie stać. Tematyka realna dla *Rice gangu*, dla nas, pomijając kwestie teoretyczne, jest głównie odległą egzotyką. A teoria bez empirii to już nawet nie filozofia, która wychodzi przynajmniej od potocznego doświadczenia, a więc od jakiejś empirii – to jest po prostu zwyczajne bujanie w obłokach.

Cóż więc po etnologu w ten czas (marny)? Z opinii Jerzego Szackiego, życzliwego komentatora meandrow myśli etnologicznej, wynika, że najbardziej unikalne i wartościowe są dla antropologii „nieprześcignione do dzisiaj wzorce studiów w terenie” (1983: 729). Istotnie, obraz etnografa-terenowca okrzepł przez dziesiątki lat w coś na kształt stereotypu. Nawet poradnik dla przyszłych studentów przestrzegał swego czasu tych o wątłym zdrowiu, by, wybierając się na etnografię, mieli na uwadze trudy, jakie parający się tym fachem miał ponosić, wykonując swą profesję. Chodziło oczywiście o rodzime słoty i tropikalne monsuny. Co innego jednak stanowi przede wszystkim o misji terenowca. Terenowiec to przede wszystkim przeciwieństwo gabinetowca, a dokładniej nieco: ktoś, kto po prostu nie potrafi powiedzieć nic konkluzyjnego,

jeśli nie ma żadnych terenowych (empirycznych) danych. Mimo iż całe legiony badaczy uprawiają (z powodzeniem?) naukę głównie w zaciszu swych gabinetów, terenowiec cierpi na obsesję posiadania danych empirycznych, bez których nie potrafi sformułować najprostszej myśli. O zgrozo, co bardziej przebojowi spośród terenowców uważają owe czysto gabinetowe studia za bicie piany, które – twierdzą – tylko dlatego umykają często krytyce, że powtarzają dwadzieścia cudzych myśli, a nie dwie – unikają przeto tym samym oskarżenia o plagiat.

Ale bycie terenowcem nie musi koniecznie oznaczać przemierzania piasków Mazowsza czy dżungli amazońskiej, musi natomiast być tożsame z wrażliwością na konkret, szczegół, odrębność, wyjątkowość, detal opisywanej rzeczywistości. Niech za przestrogę posłużą przeciwstawne przykłady dwóch wielkich szkół w etnologii: ewolucjonizmu i funkcjonalizmu. O ile pierwszy przeszedł już do annałów historii nauki, drugi wciąż inspiruje – terenowymi doświadczeniami właśnie, albo też *à rebours*: mankamenty pracy terenowca inspirują do refleksji teoretycznej, co przypadło przecież w udziale samemu postmodernizmowi (zob. np. Clifford 2000: 92 i n.). Ta wyróżniająca etnologię cecha (i kapitał) nie musi jednak pozostawać w udziale każdego bez wyjątku etnologa. Odnosi się jednak wrażenie, że – wobec wyczerpywania się starego paradygmatu – niektórzy badacze po prostu nie wiedzą, czym się zająć. Żeglują wskutek tego gdzieś właśnie pomiędzy Wielkopolską a wyspą Bali, nie decydując się na żaden teren.

Tymczasem wielu z antropologów o orientacji postmodernistycznej wskazuje potencjalną drogę rozwoju. Rzecz w tym jednak, aby wyciągnąć z ich sugestii konstruktywne wnioski, nie wystarczy bowiem poprzestać na komentowaniu tego, co Clifford napisał o Margaret Mead a Geertz o Lévi-Straussie. Ten ostatni podsuwa przecież przykłady stosowania rozmaitych stworzonych przez siebie narzędzi również do analizy zjawisk „kultury współczesnej”, kultury Zachodu (zob. np. Geertz 2005a: 225 i n.). Czy musi być tak, że pomysły te „podkradają”, rozwijają głównie bracia socjologowie, jak na przykład David Chaney w jednej ze swych ostatnich prac, gdzie – a jakże – koncepcja teatralności Geertza stanowi teoretyczną oś rozważań na temat dramatyzacji życia społecznego (1993)? Nic więc dziwnego, że Paul Rabinow, wychodząc z kolei od Foucault, wywya:

Musimy zantropologizować Zachód: pokazać, jak egzotyczne jest jego konstruowanie rzeczywistości; położyć nacisk na te dziedziny, które z założenia uważane są za najbardziej uniwersalne (łącznie z epistemologią i ekonomią); niech wydają się tak historycznie osobliwe, jak to tylko możliwe; musimy wykazać, jak ich roszczenia do prawdy powiązane są z praktykami społecznymi i tym samym stały się faktycznymi siłami w świecie społecznym (1999: 97).

Jeśli chodzi więc o rodzimą działalność antropologizacyjną, wskazane już zostało wcześniej, że na etnologicznej niwie podjęli taką swego czasu, niezależnie od ustaleń obcych, rodzimi badacze: Robotycki, później Węglarz, Piątkowska, Libera; to właśnie jest antropologizacja antropologii w wersji metaantropologicznej, to znaczy antropologiczna refleksja na temat antropologii samej. Gorzej z antropologizacją epistemologii czy ekonomii oraz innych dziedzin wiedzy. W wypadku tej pierwszej, jak również pozostałych działów filozofii, rodzaj takiego podejścia prezentują niektóre inicjatywy filozoficzne (zob. np. Pałubicka 1997), w przypadku drugiej – przynajmniej głosy na temat tzw. kultur organizacyjnych (zob. np. Zbiegień-Maciąg 1999) czy stylów życia (zob. np. Komor 1997) w aspekcie ekonomicznym właśnie. Etnolodzy nie ujawniają na tych polach jeszcze szczególnej aktywności, lecz nie są gorsi pod tym względem od swych zachodnich kolegów: nie widać jeszcze odzewu na apel Rabinowa.

Tymczasem jednak antropologizacja Zachodu trwa już w najlepsze od lat, przyszła jednak jakby tylnymi drzwiami. To właśnie wspomniani wcześniej postmodernistyczni socjologowie kultury, zwłaszcza francuscy, już od lat przynajmniej siedemdziesiątych XX wieku, opisując rzeczywistość społeczną w terminach habitusu, a więc kategorii bliskiej osobowości wtórnej w antropologii, czy hiperrzeczywistości, a więc kategorii bliskiej porządkowi ideacyjnemu, dokonują teź antropologizacji. Dalej ekonomiści, zwłaszcza specjaliści od marketingu i zarządzania, coraz częściej powołujący się na społeczno-kulturowe mechanizmy kultury; formułuje się wręcz wniosek o schyłku ekonomii na rzecz kultury (zob. np. Fuat Firat, Venkatesh 1993). Nie mówiąc już o filozoficznych fundatorach postmodernizmu, z Rortym czy Foucault, tak inspirującymi antropologów – i nic dziwnego. W gruncie rzeczy, przecież same podstawy myśli rozważają oni w kategoriach stylów myśli czy typów racjonalności, co przynajmniej od czasów Lévy-Bruhla stanowi

jeden z głównych nurtów dociekań antropologii. Jest tak, jak twierdzi Rabinow, że:

(...) metarefleksje na temat kryzysu przedstawiania w piśmiennictwie etnograficznym wskazują na odchodzenie od tematów koncentrujących się na stosunkach z innymi kulturami a wzmożenie (nietematyzowanych) zainteresowań tradycjami przedstawiania i metatradycjami metawyobrażeń w naszej kulturze (1999: 110)

– bez znaczącego jednak udziału samych etnologów.

Być może za wcześnie dla etnologii wkraczać na cudzy teren z antropologizującą misją – często może to się zakończyć fiaskiem niekompetencji. Nie jest to jednak aż tak konieczne dla jej „zdrowia” i rozwoju. Wszelako sama antyetnologia (folkloryzm) czy antropologia współczesności (krytyka kulturowa) nie zapewniają jej wystarczającego kontaktu z „żywą” kulturą. Kiedy Malinowski mówił o antropologach, że to kronikarze współczesności, wiemy, iż nie chodziło mu wyłącznie o rejestrację zespołów folklorystycznych, ani też wyłącznie o opis dzieł sztuki współczesnych antropologowi. Wiemy, że zależało mu na całości kultury, o której jeden z ojców antropologii powiedział, że „obejmuje wiedzę, wierzenia, sztukę, prawo, moralność, zwyczaje i wszelkie inne zdolności i nawyki nabyte przez człowieka jako członka społeczeństwa” (Tylor 1896: 15); inny zaś: „zwyczaje, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka i tańce” (Kolberg 1857–1890: *Lud. Jego zwyczaje...*). Wydaje się, że wielu etnologom powrót do tych znanych definicji potrzebny jest jak kubał zimnej wody.

Poglądy i Tylora, i Kolberga, autorów przytoczonych definicji, nie zdezaktualizowały się w zakresie powyższych rudymetów. Wraz z zanikiem dziewiętnastowiecznego ludu zanikają wprawdzie „zwyczaje i obrzędy ludu nadraabskiego”, „kultura religijna ludu polskiego”, „czas wolny i zabawa ludu krakowskiego”, „konflikt pogranicza łemkowsko-pogórzańskiego” czy „pożywienie ludu wiejskiego”, trwają jednak w ogóle zwyczaje i obrzędy, kultura religijna, konflikty rozmaitych grup czy... żywienie. Jak okiem sięgnąć wszystkie te rzeczy są, tylko inaczej: powstają nowe grupy (sub)kulturowe; pojawiają się i znikają nowe mody i style życia; powstają nowe kultury i formy synkretyzmu religijnego; czas wolny wraz z jego coraz bardziej wyszukanyymi formami wypiera czas

pracy, który także coraz bardziej organizowany bywa w zgodzie z wypracowaną kulturą organizacyjną; konflikty etniczne bynajmniej nie wygasają, pojawiają się natomiast nowe, jak na przykład między gangami młodzieżowymi; nad wszystkim tym dominuje coraz bardziej kultura konsumpcyjna. Te i inne tematy są oczywiście polem do tak charakterystycznego dla etnologii namysłu w kategoriach partykularyzmu/uniwersalizmu kulturowego. Wszystko to jednak wydaje się w znacznym stopniu leżeć odłogiem – na puste miejsca wchodzą inne dyscypliny, mocno zetnologizowane, bo też i bez tego nie poradziłyby sobie z materią, do której trzeba wyjść z gabinetowego zacisza, tak jak robiła to niegdyś etnologia. W mocy pozostaje wciąż obawa sprzed lat dwudziestu, że „podczas gdy dokonuje się etnologizacja innych nauk, nie podlega jej sama etnografia” (Benedyktowicz 1981: 71).

Tymczasem żaden prawodawca nie odwołał zadania etnologii, która ma wciąż badać i obyczaje, i wierzenia, i estetykę, i wyobrażenia, i sposoby zarządzania domostw, i metody gospodarowania, i kulturę materialną już nie jednego wyodrębnionego segmentu społecznego, jednej klasy, a wszelkich klas i segmentów, których coraz więcej, coraz bardziej zróżnicowanych, wytwarzających rozmaite style życia, rozmaite kultury i subkultury. Nie w zastygłej rzeczywistości dziewiętnastowiecznej europejskiej wsi czy dwudziestowiecznego afrykańskiego plemienia, a w coraz szybciej zmieniającym się świecie dwudziestego pierwszego wieku, świecie znikania starych wsi i starych plemion, świecie, gdzie sformalizowany rytuał został zastąpiony niesformalizowaną rytualnością zachowań, podział kultury artystycznej na wysoką i niską został zastąpiony różnymi ich mutacjami, również o jednocześnie plebejskiej i akademickiej proveniencji, gdzie wzory zostały zastąpione modami i stylami, gdzie wraz z laicyzacją religii następuje sakralizacja sfer niereligijnych, gdzie powstają nowe plemiona i nowe wartości²¹. To jest ten zupełnie podstawowy horyzont etnologizacji etnologii. Nie tylko w wymiarze metaetnologicznym, a więc rozra-

²¹ Zob. np. prace pod redakcją antropologów: Daniela Millera (1998), z takiej właśnie dziedziny etnografii współczesności, z zakresu kultury materialnej oraz Arjuna Appaduraja (1986); w dziedzinie badań kultury materialnej bardziej płodna jest jednak socjologia, choć – znów – głównie z inspiracji etnologicznych: zob. np. Berger 1992, w której jako pioniera badań kultury materialnej wskazuje się Bronisława Malinowskiego (kula).

chunku z własną teorią, ale o poziom niżej: restytucji zakresu i metody etnologii w jej rudymenarnym wymiarze, powrót do nich, do podstaw, gdzie kultura (kultury) w jej aspekcie niezbywalności stanowi o zakresie, terenowe metody pozyskiwania źródeł natomiast decydują o metodzie²².

Warto wszakże pamiętać i o istotnym elemencie „biografii etnologii”, mianowicie badanie kultury (rozumienie atrybutywne) i kultur (rozumienie dystrybtywne) zawsze odbywało się w perspektywie obcości (odmienności) kulturowej. To ujęcie pozwalało na tropienie zarówno partykularyzmów, jak i powszechników kulturowych i to właśnie skupienie się na odmienności kulturowej wydaje się naczelnym wyróżnikiem etnologii w porównaniu z innymi dyscyplinami wiedzy zajmującymi się kulturą (socjologii, historii sztuki, literaturoznawstwa itd.). Nie musi to być przy tym odmienność antypodów, na przykład Polski i Trobriandów, może to być bowiem odmienność mężczyzn i kobiet, rolników i intelektualistów, mieszkańców wsi i miasta, Polaków i Ślązaków, metali i punktów itd. Natomiast dywagacje na temat filozoficznej „różni” warto zostawić filozofom, choć inspiracji z ich strony nie można wszak przecenić. Ważna jest natomiast empirycznie rozumiana różnica i różnorodność, która stanowi o heurystycznej tożsamości dyscypliny, a zatem postmodernistyczne hasło: „niech żyje różnica”, to postulat z głębi etnologiczny – jeśli rozwijany na poziomie empirii i teorii, a nie konceptualizacji filozoficznych. I – jak się rzekło – nie jest on czymś dla etnologii kompletnie nowym, choć w szacie z końca XX wieku może być niezwykle inspirujący²³.

²² Zob. przykład takiego podejścia w socjologicznej formalnie pracy Stephena Harolda Riggsa *Fieldwork in the Living Room* (1994), w której autor realizuje zarówno postulat „autoetnografii”, jak i odwołuje się wprost do metod nazywanych przez niego (i słusznie) etnograficznymi w tekście, który jest analizą semiotyczną współczesnego wnętrza mieszkalnego; praca znajduje się w zbiorze pod redakcją tegoż autora, gdzie otwierający artykuł jest autorstwa Mary Douglas.

²³ Inna sprawa to niezakończony bynajmniej spór, czy istotnie występuje jakościowa, a nie tylko ilościowa zmiana, jak uważają niektórzy badacze, włącznie z obecnym tu Baudrillardem, który twierdzi, że czegoś takiego jak postmodernizm po prostu nie ma. Paradoksalnie, to jemu między innymi przypisuje się szczególny wkład w rozwój myśli o tej proveniencji. Nie jest on w tym przeświadczeniu odosobniony, ponieważ nierzadko spotyka się opinie, że postmodernizm to nie tyle krytyka czy radykalne odrzucenie modernizmu, ile jego radykalne rozwinięcie.

Szeroko rozumiana kategoria obyczaju, która mogłaby być jakością rodzajową na przykład wobec mody czy stylu życia, jest tutaj najlepszym przykładem owej różnorodności między kulturami czy w obrębie poszczególnych kultur, a jest to przecież sam rdzeń zainteresowań etnologii. W czasach kiedy na wszelkie różnice jest tak wielkie „zapotrzebowanie”, trudno sobie wyobrazić lepszą umysłową atmosferę sprzyjającą uprawianiu etnologii, lecz etnologii na miarę współczesności. Tym bardziej że rezygnacja z reguł dyskursu uniwersalistycznego w filozofii, humanistyce i naukach społecznych na rzecz partykularystycznego sprzyja i uprawianiu etnologii, i lepszemu rozumieniu problemów międzykulturowych o rozmaitym profilu. Albowiem:

(...) olbrzymie tempo ogólnoświatowego przepływu dóbr, informacji i ludzi nie prowadzi wyłącznie do unifikacji kulturowej, ale z równą siłą rodzi tendencje odwrotne (*counter-tendencies*). Sprawiają one, że współczesne procesy globalizacji są raczej „organizacją różnorodności” niż ekspansją jednolitości. Prowadzi to nie tyle do zaniku i redukcji, ile ujawnienia, a nawet ożywienia specyficznych cech społeczności lokalnych, wzrostu znaczenia różnic kulturowych (Korporowicz 1996: 5).

W efekcie otrzymujemy wizję rzeczywistości kulturowej jako wewnętrznie niejednorodnego zlepku heterogenicznych praktyk, dyskursów, jako płynnej wielości „gier językowych”, „światów przeżywanych”, „tradycji” etc. Jednocześnie otwiera to nowe pole dla antropologii, której tradycyjną domeną było przekładanie wzajemne doświadczeń różnych światów (...), opowiadanie się za strategią tłumacza, a przeciw iluzji prawodawcy kroczącego po szczeblach poznania od lokalnych, parafiańskich poglądów i praktyk do uniwersalnej wiedzy pozwalającej na kontrolowanie rzeczywistości i projektowanie społeczeństwa, (...) tłumacza starającego się budować pomost pomiędzy różnymi tradycjami, systemami znaczeń w świecie, w którym wszyscy stają się czymś w rodzaju „kulturowych hybryd” (Kempny 1995: 46–47).

Być może więc rysuje się i nowa perspektywa dla nowej *applied anthropology* (zob. rozdz. I.3). Kultura w coraz większym stopniu przestaje być przy tym sferą uświęcenia i tradycji, a w coraz większym staje się sferą rynku. Nie przypadkiem więc ustalenia etnologów cieszą się takim zainteresowaniem ekonomistów czy polityków, co stwarza możliwość nowej formuły jakiejś właśnie antropologii stosowanej. Na ten temat ma coś do powiedzenia oczywiście socjolog:

Zachowania i postawy rynkowe, podobnie jak style życia, konsumpcji czy dyscypliny pracowniczej, potraktowane jako zjawiska kulturowe w całej ich zmienności i uwarunkowaniu, przestały być postrzegane jako źródło organizacyjnych dysfunkcji, ale obszar nowych, potencjalnych możliwości. W konsekwencji swoiste otwarcie, a nawet diagnoza skali możliwej wielowariantowości działania stała się koniecznym elementem strategii każdej dużej organizacji (Korporowicz 1996: 26).

Ponadto ujęcie kultury w aspekcie atrybutów społeczeństwa otwartego i gospodarki rynkowej, a więc na miarę światowych standardów, dawać może inne jeszcze korzyści. Może okazać się bowiem pomocne w dziele prowadzenia określonej polityki kulturalnej, może sprzyjać chronieniu pewnych obszarów dziedzictwa kulturowego, z drugiej strony natomiast służyć przyjmowaniu odważnie i bez kompleksów „nowego” (zob. I.3). Polityki kulturalnej rozumianej nie jako wąski instruktaż typu folklorystycznego, a coś więcej: w dobie wzmożonej kulturowej komunikacji i wymiany strategię jakiejś kulturowej *cohabitation*, współdziałania na poziomie regionów kulturowych czy kultury narodowej, coś w rodzaju „kulturowego *know how*” (zob. np. Krzysztofek 1998). Etnologia może także dostarczyć bezcennej wiedzy w skali mikroetnologicznej, choćby na przykład na temat tak bolesny i trudny jak przestępczość wśród nastolatków, która wydaje się pochodną zjawisk typowych dla subkultury wieku nastoletniego, wraz ze związanym z tym mechanizmem identyfikacji i transgresji²⁴. Te i inne rzeczy będą jednak możliwe dopiero wtedy, kiedy etnologia zacznie dawać dowody zasadności swego istnienia. Może wtedy, gdy z omawianych tutaj dwóch wiodących nurtów, etnografii tradycyjnej i antropologii współczesności, powstanie swoista synteza, powiedzmy – „etnografia współczesności”, która połączy to, co najcenniejsze w tych dwóch poprzednich – metodyczną solidność z twórczą wyobraźnią. W innym bowiem wypadku na dobre ugruntuje się przekonanie i pośród gremiów akademickich, i w potocznej świadomości, że nie ma ona już czego szukać w świecie współczesnym, chyba że na cudzej służbie – jako dyscyplina pomocnicza socjologii, ekonomii czy historii.

²⁴ Propozycję wyjaśnienia przyczyn przemocy we współczesnym świecie daje Baudrillard, wywodząc rzecz z cech współczesnej kultury konsumpcyjnej społeczeństw Zachodu; argumentacja ta jest niezwykle etnologiczna z ducha (choć z litery – socjologiczna), nie może ona jednak być tutaj omawiana; w pewnym zakresie powrócimy do niej w rozdz. II.4 (zob. Baudrillard 2006a).

2. Moszyński i inni: znaczenie klasyki antropologicznej dla etnografii współczesności

Poniższe spostrzeżenia w jakimś stopniu, choć ogólnym, zwracają uwagę na korzyści płynące z czerpania z klasyki, co dotyczy zresztą wszelkich dziedzin wiedzy. Jeśli przyjmimy, że wiedza naukowa przynajmniej do pewnego stopnia ma charakter kumulatywny, to konsekwencją tego winno być wystrzeganie się zbyt pochopnego ulegania potrzebie zmiany paradygmatu naukowego. Mianowicie częstokroć program badawczy utrzymuje pewien twardy rdzeń – by posłużyć się podejściem z zakresu ogólnej metodologii Imre Lakatosa. Niektóre idee w obrębie owego twardego rdzenia okazują się płodne, mimo sfalsyfikowania znacznych rejonów korpusu danej teorii. Tak też jest i z podejściem nie tylko przywołanego w tytule tego wystąpienia Moszyńskiego, lecz także innych klasyków, tych polskich i obcych.

ERA ANTROPOLOGII WSPÓŁCZESNOŚCI

Należałoby zacząć od krótkiego, niezbędnego zarysu współczesnego polskiego „krajobrazu antropologicznego” oraz nomenklatury, którą posługują się polscy badacze spod znaku antropologii. Przy czym przez określenie „badacze spod znaku antropologii” należy rozumieć tutaj wszystkich, niekoniecznie posiadających tytuły naukowe w zakresie etnologii, działających w rozmaitych jednostkach organizacyjnych uczelni i instytucji naukowych. Jeśli chodzi na przykład o krakowskie środowisko, z jednej strony są tutaj ci, jeszcze niedawno głównie „przeżywający” Malinowskiego, jak ich kiedyś nazwał świętej pamięci prof. Leszek Dziegiel, dziś prowadzący rozległe badania etnograficzne socjologowie działający w Zakładzie Antropologii Społecznej Instytutu Socjologii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Z drugiej zaś strony mamy grono naukowe Katedry Antropologii Literatury i Badań Kulturowych Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego, formalnie polonistów, którzy

zresztą liczebnością swego grona dorównują niemal liczebności pracowników całego Instytutu Etnologii. Różnorodnych antropologii można by zresztą wskazać więcej i w innych uczelniach w kraju, co świadczy o tym, że antropologia zdaje się podlegać nieustannemu procesowi rozmywania, a może raczej rozprzestrzeniania do rozmiarów, w których trudno dostrzec jakieś czytelne kształty pozwalające uchwycić istotę tej dyscypliny wiedzy. Co więcej, wraz z postępującym urynkowaniem, komercjalizacją i umediowieniem rozplynęła się również w naszej codzienności, mając za środek komunikacji telewizję czy prasę. Tak się jednak składa, że gdy o istocie mediów stanowi tak zwany *news* oraz szybkość przekazu, najlepiej obrazkowego, to i antropologia w takiej wersji upodabnia się do przekaznika, zgodnie z McLuhanowską zasadą, że „medium jest przekazem”. Na domiar tego, autorytety naukowe, które w owych mediach się pojawiają, to zwykle nie badacze posiadający stopnie naukowe z zakresu etnologii, lecz filologii, socjologii czy filozofii, nazywający siebie „antropologami kulturowymi” (częściej nawet „antropologami lub antropolożkami kultury”, nie zauważając zaledwie istotnej różnicy między „antropologią kultury” a „antropologią kulturową”).

Te i inne terminologiczne wieloznaczności i dylematy nie są wprawdzie czymś nieznanym przedstawicielom jednostek kształcenia i badań w zakresie etnologii i antropologii kulturowej. Na ogół jednak wiedzy takiej nie posiadają jedynie nazywający siebie antropologami (antropolożkami), wiedzy na temat genezy dyscypliny i jej historii, zróżnicowanych międzynarodowo, a nawet międzykontynentalnie tradycji badawczych, meandrów teoretycznych i metodologicznych zmian w jej obrębie, przesunięć w ramach jej zakresu i jeszcze mód, którym podlega wszelka nauka. Nade wszystko dotyczy to rozległości dyscypliny, co – na przykład w tradycji Maussowskiej i jego pojęcia „całościowego faktu społecznego” – daje jej „status królowej nauk, scalającej rozproszone wysiłki poszczególnych dyscyplin” – tak interpretuje niewypowiedziany wprost pogląd Maussa socjolog (socjolożka) Elżbieta Tarkowska (1976: 72); wraz z wynikającymi z tego komplikacjami oraz wewnętrznym zróżnicowaniem i złożonością. Oczywiście, samozwańcy antropolodzy wiedzy takiej na ogół nie mają, stąd zdarza im się niejednokrotnie radośnie wyważać otwarte drzwi lub wygłaszać opinie, które nie wiedzieć dlaczego mają mieć charakter antro-

logiczny. Wprawdzie wobec takich „przyuczonych antropologów” moglibyśmy pozwolić sobie na zupełnie szczery gest pobłażania, gorzej jednak, gdy dotyczy to „braci w wierze”. Rzecz jest o tyle niefortunna, że odnosi się w szczególności do etnologii polskiej; ma również taką właśnie rodzimą genezę.

Otóż, gdy sięgniemy pamięcią wstecz, ja zaś cofam się w tym wypadku do początków moich studiów jeszcze w Katedrze Etnografii Słowian Uniwersytetu Jagiellońskiego, to możemy wskazać pewien istotny moment, jakim jest przełom lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych minionego wieku, oraz „manifest programowy” sformułowany przez młodych wtedy badaczy, głównie z ośrodka warszawskiego, choć do grona tego należał również krakowski etnolog Czesław Robotycki, manifest ogłoszony na łamach „Polskiej Sztuki Ludowej” (Benedyktowicz i in. 1980–1981). Był on reakcją na doskwierający ucisk obowiązującego wówczas, politycznie speyfikowanego paradygmatu badań „przemian kultury ludowej”. Zapewne ta heurystyczna perspektywa była nieco zawoalowanym ówczesnym wcieleniem paradygmatu wcześniejszego, jeszcze silniej politycznie naznaczonego, a mianowicie badania kultury ludowej jako tworu „narodowego w formie, a socjalistycznego w treści”. W każdym razie odwoływano się przy tym nieustannie do pewnego mitycznego prawzorca, „końca XIX i początku XX wieku”, który miał być dla owych badań przemian ostatecznym odniesieniem. Co więcej, z takim nastawieniem antropolog, zwany wówczas etnografem, z łatwością stawał się działaczem czy animatorem kultury, występując w charakterze eksperta „kulturowej poprawności” na festiwalach kultury ludowej i konkursach sztuki ludowej, ucząc lud, jak ma być ludowym. Oddając sprawiedliwość tym, którzy takiej antropologii nie uprawiali, trzeba powiedzieć, że nie był to paradygmat jedyny, choć miał charakter dominujący. Na przykład jeden z autorów wspomnianego manifestu prowadził był wówczas na przykład badania w Mongolii, które szczęśliwie kontynuuje do dziś.

Ów manifest, przeciwstawiający się przywołanemu podstawowemu paradygmatowi, wzywał do skupienia się, po pierwsze, na kulturze symbolicznej i duchowej, zapewne nieco na zasadzie repulsji wobec nacisku na taksonomicznie odrębnie ujmowaną kulturę materialną. Nie nawoływał przy tym do rezygnacji z badań kultury ludowej, choć wskazał i nowe pola eksploracji spoza niej: literaturę, sztukę czy kulturę popularną. Po drugie, namawiał do in-

terdyscyplinarności podejścia i czerpania z historii, semiotyki, religioznawstwa, językoznawstwa, historii sztuki. Wreszcie postulował przekrojowe, strukturalne ujęcie przedmiotu badań, odzégnując się jednocześnie od opisowych – jak to określano – pozytywistycznych podejść, w tym funkcjonalizmu, nie mówiąc już o ewolucjonizmie. Ostatnia uwaga nie jest bez znaczenia, jeśli przypomnę, że sam Kazimierz Moszyński kierunek swój określał mianem ewolucjonizmu krytycznego, był więc przez niektórych postrzegany jako uosobienie archaiczności podejścia, wcielenie wszelkich przywar pozytywistycznie zorientowanej nauki; pomimo przymiotnika „krytyczny”, którego posłużeniem się chciał Moszyński jednak wskazać swój skorygowany stosunek do nurtu głównego.

Sukces wspomnianego nurtu „nowej polskiej etnologii” okazał się jednak niepełny i ograniczony. Po pierwsze, nowe podejścia teoretyczne, jak strukturalizm czy fenomenologia, stosowane były wciąż w obrębie starego zakresu tematycznego, mianowicie głównie kultury ludowej. W rejonach tych posługiwano się wprowadzie antropologicznym pojęciem kultury jako sposobu życia człowieka, trudno jednak znaleźć przykłady poznawczo płodnego wykorzystania go poza tym tradycyjnym dla rodzimej antropologii zakresem, w istocie wyznaczonym przez kryterium społeczne i historyczne, sprowadzającym jej przedmiot do jednej, historycznej już w dużym stopniu grupy. Niech za wymowny przykład pewnej teoretycznej niemocy posłuży wymiana zdań na wykładzie, na który uczęszczałem w owych latach osiemdziesiątych jako student, na którym aplikowano strukturalną metodę do analizy polskiej kultury ludowej. Na zadane przez jednego ze słuchaczy pytanie, czy można z użyciem tego podejścia analizować obyczaj chodzenia w dżinsach równie dobrze jak do badania „chodzenia z kurkiem”, wykładowca odrzekł, że oczywiście tak. Lata mijają, a nikt takiej analizy dotychczas nie sporządził. Owszem, robi się czasem bliskie temu rzeczy, ale często przyczynkarsko, na marginesach, bez porządnego teoretycznego i metodologicznego przygotowania. Wciąż w mocy pozostaje krytyka wspomnianego badacza kultur Azji Północnej, a jednego z sygnatariuszy wspomnianego manifestu, sformułowana w końcu lat osiemdziesiątych minionego wieku, w której wytyka on naiwność, monomanię interpretacyjną, brak całościowego ujęcia różnych sfer kultury, mnożenie hipotez *at hoc* itd. w wielu rozprawach antropologicznych (Wasilewski 1987).

Z kolei w hasło skupienia się na kulturze symbolicznej, duchowej od samego początku wbudowana była pułapka uwięzienia badacza w sztucznie wyodrębnionych dziedzinach kultury – literaturze, teatrze, sztuce, a nawet kulturze popularnej – wydzielonych zresztą przez specjalistyczne dyscypliny wiedzy zajmujące się tymi zagadnieniami wcześniej. Nic zatem dziwnego, że niektórzy współcześni antropolodzy wypowiadający się na te i podobne tematy, odczuwają silniejsze związki z „sąsiadami zza miedzy” (historykami sztuki, filmoznawcami, literaturoznawcami, religioznawcami) niż z pozostałymi kolegami pracującymi naukowo w jednostkach organizacyjnych etnologii i antropologii kulturowej. Niestety, uprawiana w ten sposób antropologia teatru, filmu, literatury czy nawet kultury masowej przyjmuje częstokroć postać raczej krytyki kulturowej niż nauki, której ustalenia byłyby weryfikowalne na mocy ogólnie przyjętych zasad teorii i metodologii. Bodaj jeszcze większym mankamentem jest często zwyczajna nieobecność metody pozyskiwania czy tworzenia źródeł. Fala rozmaitych postaci tekstualizmu, „czytania kultury” i jej „pisanie” przyjmuje tutaj postać częstokroć ograniczania się wyłącznie do tekstów w sensie wąskim, tych pisanych i tych o postaci ikonicznej, zastanych – prasowych czy telewizyjnych – pomijania natomiast całej sfery ludzkich działań, które zresztą można traktować i w kategoriach tekstualnych, lecz także: motywacji, nastrojów, produkcji i reprodukcji kultury, jej percepcji i recepcji, jej strukturalnej i sprawczej dynamiki, jej wielofunkcyjności, zróżnicowania całej sfery semantycznej w aspekcie intencjonalności lub jej braku itd. Nie o to chodziło autorowi poglądu o tym, że „etnograf pisze”, Cliffordowi Geertzowi (2005a), a zwłaszcza nie o to, że pisze głównie o swych własnych dylematach epistemologicznych. Sam mistrz antropologii interpretatywnej dał wystarczająco wiele dowodów tego, że antropolog musi mieć najpierw zbiór porządných, empirycznych danych, by swe specyficzne pisanie uprawiać, wykraczając przy tym poza epistemologiczny ekshibicjonizm¹.

Okazuje się więc, że wiążący się z tą perspektywą, ważny składnik wskazany trzeci postulat – interdyscyplinarności, sformułowany przez ów manifest, jest niczym wylewanie dziecka z kąpielą.

¹ Żeby nie było wątpliwości, sam również poczuwam się pod tym względem do winy – antropologia na miarę współczesności, tak jak ją widzę, pozostaje na razie w sferze moich własnych projektów.

Oto bowiem, gdy tylko refleksja antropologiczna opuszcza „naturalną” dla niej dziedzinę „kulturowej pierwotności”, nieelitarności, tej ludowej, europejskiej oraz tej pozaeuropejskiej, natychmiast ma tendencję do krzepnięcia w postaci ni to antropologii, ni to historii sztuki, teorii społecznej, religijnej itd., hybrydy, która przyjmuje często kształt krytyki kulturowej, której najbliższym odpowiednikiem byłyby zapewne studia kulturowe uprawiane w krajach anglosaskich. Te ostatnie przynajmniej otwarcie przyznają się do realizacji pewnego projektu o rysie aksjologicznym, żeby nie powiedzieć – politycznym. Nie o taką jednak formę interdyscyplinarności chodzi, którą uprawiali przecież niektórzy z ojców polskiej antropologii, na przykład Jan Stanisław Bystron. Bez przesady można stwierdzić, że wyprzedził w tym względzie podejścia takich współczesnych badaczy społecznych, jak Pierre Bourdieu czy Anthony Giddens, którzy niemal wprost ignorują podział na socjologię i antropologię.

Charakterystycznym wyrazem tego zjawiska są znów pewne nomenklaturowe hybrydy, jak na przykład tzw. antropologia współczesności, twór wyłącznie polski, tyleż zamazujący istotę antropologii, co wyrwywający ją z pewnej tradycji uprawiania tej nauki. I nie jest to wyraz krytycznego namysłu nad tą tradycją, lecz bezkrytycznego jej porzucenia, jakby cokolwiek z braku lepszego pomysłu w reakcji na zmieniający się zakres dyscypliny. W dodatku termin ten zawiera ukrytą pozytywistyczno-historyczną przesłankę, że chodzi mianowicie o zdystansowanie się wobec jakiejś „antropologii dawności”. Można się zatem domyślać, że rzecz dotyczy właśnie wcześniejszej „etnografii tradycyjnej” (zob. rozdz. I.1), a więc zakresu badań ograniczonego jakoby do kultur ludowych, plemiennych itp. Zwolennicy tego emblematu nie zastanawiają się widocznie nad tym, że gdy w głębi XIX wieku Oskar Kolberg badał lud polski, to było to jak najbardziej ludoznawstwo (antropologia) współczesności; podobnie gdy Bronisław Malinowski badał na początku wieku XX współczesnych mu Trobriandczyków, „ludzi Polesia” zaś Józef Obrębski w latach trzydziestych tegoż samego wieku, Clifford Geertz w latach pięćdziesiątych Balijszyków, wreszcie Jacek Olędzki Kurpiów w latach siedemdziesiątych, Daniel Miller kulturę konsumpcyjną londyńczyków w latach osiemdziesiątych, a Joanna Tokarska-Bakir współczesną religijność. Każda z tych antropologii (etnografii, ludoznawstwa, etnologii) to jakaś antropologia współczesności – trudno zgoła zgadnąć, czym one się różnią

ze względu na domniemany stosunek do przeszłości *versus* współczesności. Jest tutaj natomiast coś znacznie bardziej ważnego, coś, co łączy właśnie wszystkie te badania, mianowicie antropologiczna koncepcja człowieka i kultury, gdzie kulturę tradycyjnie rozumie się w jej niezbywalności – jako sposób życia, „świat życia” człowieka – by posłużyć się terminologią Alfreda Schutza.

To prawda, że antropologia zrodziła się w czasach nowoczesnych z namysłu nad przednowoczesnością (nad kulturą obcych i rodzimych „dzikich”). Okazuje się wszakże, iż współcześni „dzicy”, na przykład grupy rówieśnicze, poddają się interpretacjom w kategoriach nieformalnych związków, ich bezpośredniego charakteru, siły autorytetu, tendencji do uniformizmu grupowego, mitu grupowej wartości, wysokiego stopnia estetyzacji itp., słowem, kwalifikacjom, które pokolenia antropologów przypisywały kulturom owych przednowoczesnych „dzikich” (zob. Fatyga 1996). Tymczasem rzecz dotyczy już ponowoczesności. Jak się ma do tego wszystkiego owa współczesność? Wydaje się, że występuje tutaj przemożna potrzeba jakiegoś jednak rozróżnienia między tym, co dawne w antropologii, a tym, co nowe, a jednocześnie pozbycia się etykiety badaczy ludu (-ów) z równie wielką potrzebą zachowania tożsamości i ciągłości. Ponadto ujawnia nieprzewidywane wciąż uwikłanie w dychotomie: prymitywność/nowoczesność, wysokie/niskie, elitarne/nieelitarne, peryferie/centrum, dawność/współczesność w refleksji nad człowiekiem i kulturą.

Antropologia współczesności zdaje się zwalczać dychotomie, wywodzące się z wielkich narracji nowoczesności, bez względu na to, czy chodzi tu o ich stosunek do cywilizacji, kultury, społeczeństwa, sztuki. Opowiedzenie się za współczesnością nie oznacza jednak odrzucenia tych dychotomii, a raczej ich potwierdzenie. Tak naprawdę mamy chyba do czynienia tylko z przesunięciem przestrzennym, mianowicie z peryferii do centrum, ze wsi do miasta, ponieważ nawet mówienie o kulturze popularnej jako o peryferiach trąci elitarystycznym myśleniem rodem z owych metanarracji nowoczesności, skoro kultura ta znalazła się w samym centrum kultury współczesnej. Słowem, jak się rzekło, projekt antropologii współczesności zdaje się przede wszystkim rodzajem reakcji na kryzys tożsamości dyscypliny. Trzeba wszakże pamiętać, że jest to „zdrowy odruch”, który zaowocował przecież wieloma cennymi pracami na temat miasta, mediów, reklamy, literatury, sztuki, filmu, graffiti,

ciała, mody, konsumpcji, choroby, teatru, polityki i wielu jeszcze innych spraw.

Podobne rozumienie tych ponad miarę rozwiniętych obaw związanych z tożsamością dyscypliny, wyrażających się odcięciem od dotychczasowej tradycji badawczej, znajdziemy u teoretyka, który prezentuje bodaj najbardziej wnikliwy, a zarazem wyważony pogląd na temat kondycji współczesnej antropologii, Arjuna Appaduraia. Zachęca do tego, by nie zrywać z cenną spuścizną teoretyczną i metodologiczną, lecz odwoływać się:

(...) do akt etnografii *tout court* jako części jej bardziej ogólnego dorobku. W rezultacie mogłoby to wszystko zapobiec zbyt łatwemu sięganiu etnografii po rozmaite metaforyczne opozycje kategorialne (wówczas a teraz, przedtem i potem, małe i duże, ograniczony i nieograniczony, stabilny i płynny, gorący i zimny), których nie wyrażonym wprost, ale czytelnym założeniem jest przeciwstawienie sobie dzisiejszych postaci etnografii i etnografii czasu obecnego etnografiom minionych czasów i należącym do czasu przeszłego (2005: 269–270).

A zatem gimnastyka terminologiczna nie wnosi tutaj w istocie niczego nowego, a w omawianym wypadku nabiera ona natomiast znamion jakiegoś zaklęcia magicznego, które ma sprawić, że na przykład kultura konsumpcyjna stanie się czymś współczesnym, kultura ludowa zaś czymś dawnym. Niestety, emblemat owej antropologii współczesności ugruntowuje się coraz bardziej i pośród tych, którzy odebrali wykształcenie antropologiczne, i tych, którzy takiego wykształcenia nie posiadają, a wydaje im się, że uprawiają antropologię; może nawet wśród tych ostatnich najbardziej. Głównie, jak zauważyłem wcześniej, zajmują się jednak krytyką kulturową i/lub pisanem o pisaniu, o czytaniu kultury lub innymi podobnymi metateoretycznymi przedsięwzięciami intelektualnymi, które z nauką szczegółową mają coraz mniej wspólnego. Można wręcz obawiać się tego, przed czym przestrzegał niegdyś Theodor Adorno, a mianowicie przed socjologią bez społeczeństwa, co w naszym wypadku oznaczałoby antropologię bez kultury czy wręcz bez człowieka.

ETNOGRAFIA WSPÓŁCZESNOŚCI?

Ów emblemat antropologii współczesności można by przeciwstawić emblematowi „tradycyjnej etnografii” (zob. rozdz. I.1), proponując trzecią drogę – nie chcąc narazić się zanedbato ani jednym, ani drugim, ponieważ oba klany mają jednak coś ważnego do powiedzenia. Mianowicie mogłaby być ona polem połączenia twórczej wyobraźni pierwszej i metodycznej solidności drugiej.

Po pierwsze zatem wspomniane wcześniej zaniedbania w zakresie metody każą przypomnieć niezbędność badań terenowych w praktyce badawczej antropologa. Jest to niewątpliwie jedno z osiągnięć dyscypliny, którego znaczenia nie sposób przecenić. Dostrzegali to zawsze badacze dyscyplin pokrewnych, jak chociażby Jerzy Szacki (zob. rozdz. I.1). Po drugie te terenowe metody badań mają – jak wiemy – charakter jakościowy, co także stanowi o tożsamości dyscypliny, która je przecież stworzyła. Posługiwali się nimi Franz Boas i Bronisław Malinowski, Kazimierz Moszyński i Kazimiera Zawistowicz-Adamska, by wskazać tylko kilka najbardziej reprezentatywnych nazwisk. Oprócz tego to właśnie na ziemiach polskich od dosyć dawna, gdyż już od okresu romantyzmu, posługiwano się tymi metodami niezwykle dojrzałe; wystarczy wspomnieć tutaj choćby dzieło Oskara Kolberga. Metody te nie straciły bynajmniej na ważności, a wręcz przeciwnie – przeżywają dziś renesans, wykorzystywane wydawałoby się w tak „egzotycznych” badaniach, jak wspomniane wcześniej badania rynkowe użytkowników komputerów.

Jak widać z tego właśnie przykładu, choć nie jest on jedyny, skala „oderwania” tych metod badań od dyscypliny rodzimej, antropologii, jest dziś tak znaczna, że częściej można się z nimi spotkać w socjologii czy badaniach rynkowych niż w samej antropologii. Warto przywołać także formalnie socjologiczne czasopismo „Journal of Contemporary Ethnography” pokazujące przykłady analiz codzienności, kultury rozumianej jako sposób życia, których można by się spodziewać raczej w piśmie antropologicznym. Wirtualne społeczności komputerowe, ideały męskości, obyczaje posiadaczy psów, piercing, wartościowanie przestrzeni miejskiej, uliczne życie młodzieży, genderowa zmienność recepcji filmów, subkultura kanioningu, interakcje uliczne – to tylko niektóre przykłady tematów, które można tam znaleźć. Oczywiście, jak na porządną

etnografię przystało, opracowane zostały na podstawie materiałów zebranych w terenie, z użyciem narzędzi służących wywoływaniu źródeł – obserwacji uczestniczącej, wywiadu pogłębianego czy zogniskowanego wywiadu grupowego. Podobnie inne czasopismo „Ethnography”, założone przez „odnowiciela” brytyjskich studiów kulturowych, Paula Willisa, który przez lata badań codzienności kulturowej (konsumpcji, estetyki potocznej czy subkultur młodzieżowych) bodaj najbardziej wsławił etnograficzne metody badań terenowych poza antropologią. Znajdują się tam między innymi tematy, w istocie nawiązujące również do „tradycyjnej” problematyki antropologicznej: tożsamości etnicznej, bezdomności, kulturowej determinanty wyborów politycznych, autoidentyfikacji zawodowej, waloryzacji przestrzeni pracy, produkcji newsów w mediach, recepcji oper mydlanych, dla których dane pozyskano oczywiście w trakcie terenowych badań etnograficznych.

Podkreślmy raz jeszcze: Kolberg czy Obrębski prawie wyłącznie posługiwali się takimi właśnie metodami i to im oraz mniej znanym, a czasem zgoła anonimowym zbieraczom, winni wdzięczność ci badacze współcześni, którzy z kolei niemal zawsze opierają się na zebranych przez nich danych w owym mitycznym „końcu XIX i początku XX wieku”, budując na ich podstawie na przykład modele dawniejszych kosmologii czy dystansów etnicznych. Jak jednak te kosmologie czy dystanse wyglądają dziś? Trudno znaleźć odpowiedzi na takie pytania bez sięgnięcia do wspomnianych metod. Czynią to w pewnym zakresie w stosunku do innych zagadnień i Miller, i Tokarska-Bakir, ukazując przy okazji zarówno ich prostotę, jak i płodność; zdają się one wciąż najlepiej reprezentować metodę antropologii, służyć odkrywaniu tego, co zakryte dla nieuzbrojonego oka. Szczęśliwie i w antropologii obcej dostrzeżemy głosy, z jednej strony podkreślające niezbywalność pojęcia kultury określającego horyzont badań dyscypliny, z drugiej zaś niezbędność badań terenowych (zob. np. Kapferer 2000), które wszakże przykrojone winny być do współczesnej tematyki, na co wskazuje choćby George Marcus (2008). Ten ostatni stworzył zresztą w 2006 roku na Uniwersytecie Irvine Center for Ethnography, ośrodek mający propagować i doskonalić metody badań etnograficznych w różnych dyscyplinach wiedzy. Jedną z propozycji to rezygnacja z pierwotnego rozumienia „terenu”, docelowego miejsca kulturowego, gdzie przybywa samotny badacz, na rzecz „paraterenu” (*para-site*), któ-

rym może być i akademia i w którym dochodzi do minikonferencji, konwersatoriów czy zwykłych spotkań przedstawicieli środowiska akademickiego/badaczy i reprezentantów badanej grupy docelowej (zob. <http://www.socsci.uci.edu/~ethnog/>; data odczytu: 11.02.2010). W tej sytuacji wzajemne relacje nie będą miały typowej struktury badań typu podmiot/przedmiot, lecz umowność i prowizoryczność tej dychotomii jest już przynajmniej od czasu słynnego seminarium w Santa Fe rzeczą oczywistą.

W wypadku antropologii można teorię zasadniczo sprowadzić do teorii kultury; chodzi wszakże o szerokie rozumienie kultury jako sposobu życia. Jednak z pewnych historycznych i genetycznych powodów zakres jej ograniczany był do przypadków pierwotnych, ludowych, nieelitarnych kultury. O takie właśnie przypadki dające się wyodrębnić według kryterium społecznego coraz trudniej, nie oznacza to bynajmniej rezygnacji ze skupienia nie tyle na kulturze pierwotnej, ile na pierwotności w kulturze. Pierwotności w rozumieniu jej niezbywalności: niezbywalności przekonań, wartości, ideałów, układów i stosunków społecznych, wzorów zachowań, obyczajów, uprzedzeń czy rozmaitych znaczeń semantycznych. Te istnieją nie tylko w grupie etnicznej Krakowiaków czy w plemieniu Ewenków. Równie dobrze te kategorie i pojęcia mogą służyć badaniu współczesnych subkultur, mód, stylów życia, kultów religijnych, kultur organizacyjnych, recepcji kultury popularnej, by na współczesnych tożsamościach etnicznych i narodowych skończyć; przekraczających jednak zainteresowanie jedną klasą społeczną – mieszkańców wsi, lud, którego współczesnym najlepszym reprezentantem byłaby bodaj klasa średnia, hegemon w świecie Zachodu, również i u nas rosnący w siłę. To w jakimś sensie taki właśnie zamysł realizował już Bystron w swych badaniach, które wykaczały poza społecznie ograniczony zakres antropologii, wychodząc wprawdzie z kultury ludowej, wyprzebarowując niejako to co w niej pierwotne. Powzięte ustalenia z analiz tych głębinowych treści służyły dalej w jego ujęciu lepszemu zrozumieniu zagadnień z zakresu historii kultury czy socjologii (zob. np. Bystron 1976). Znow można to potraktować jako podejście pionierskie, jeśli zauważymy, że współcześni, zwłaszcza zachodni badacze – socjologowie, kulturoznawcy, historycy – często sięgają po klasykę antropologiczną, pomocną w zrozumieniu zjawisk rzeczywistości współczesnej. Do tej klasyki należy i formuła monografii etnograficznej, klasyczne

ujęcie, które uprawiali również wspomniani wcześniej autorzy, lecz i inni: od Seweryna Udzieli, przez Mieczysława Gładysza, po Jacka Olędzkiego. Formuła ta wydaje się niezwykle przydatna w analizie tzw. ponowoczesnych nowoplemion: subkultur, kultur organizacyjnych, diaspor etnicznych, fanów sportu czy choćby dzielnic wielkich miast z ich osobliwościami.

Mamy tutaj przykłady – zwłaszcza obce – klasyków antropologii (Douglas, Isherwood (1979) – kultura organizacyjna, Sahlins (1976) – moda, McCracken (1990) – kultura konsumpcyjna, Miller, Slater (2000) – internet, Appadurai (2005) – etniczność). Bodaj nawet częściej po tematy takie i podobne sięgają przedstawiciele dyscyplin pokrewnych, wykorzystując – co więcej – wspomniane wcześniej, typowe dla antropologii metody badań terenowych. Są to zagadnienia, tak jak w wypadku eksploracji uprawianych na łamach wspomnianych wcześniej periodyków etnograficznych, składające się na naszą codzienność, rzeczy zwykłe. Do polskich klasyków, którzy głosili konieczność zajmowania się takimi „typowymi” zjawiskami, należy na przykład Cezaria Jędrzejewiczowa (1938). Ten teoretyczny wymóg sformułowany został wprawdzie przez nią jako cel muzealniczej działalności etnograficznej, lecz typowość, codzienność winny wrócić do łask nie tylko w pracy muzealnika. W takim szerokim, w dodatku historycznym ujęciu badania codzienności prowadził przecież współczesny badaczki z Wilna, wspomniany już Bystron. Tak charakterystyczne dziś skupienie polskich antropologów na rzeczach niecodziennych – literaturze pięknej, teatrze czy nawet podróży – i to z silnym nachyleniem krytycznym, a nie analitycznym, nie służy ugruntowaniu misji antropologa jako badacza ludzkich sposobów życia.

Metodologia, która wobec tożsamości podmiotu i przedmiotu badań zmusza do przyjęcia znanej dobrze perspektywy nauki rozumiejącej, a nie wyjaśniającej. Bodaj najlepszym współczesnym jej reprezentantem jest rozumiejąca i interpretatywna antropologia Geertza. Wbrew obiegowym poglądom wrażliwości takiej nie były pozbawione takie osobowości naukowe jak choćby Moszyński, uchodzący za „dinozaura pozytywizmu”. Prócz opisowego, taksonomicznego podejścia, którego zresztą nie można pominąć w budowie jakiegokolwiek teorii, znajdziemy i refleksje dalece wyprzedzające koncepcje późniejszych rodzimych i obcych badaczy. Na przykład jego znany podział na kulturę: materialną, duchową

i społeczną opatrzony jest dość wyrafinowanymi uwagami dotyczącymi prymarności i wtórności funkcji wytworów kultury, płynności wskazanych tym podziałem granic (1958). To jednak zwykle umykało uwagi jego krytyków, podobnie jak podkreślające wielofunkcyjność wytworów i praktyk kulturowych podejście Stefana Czarnowskiego, którego koncepcja kultury religijnej wyprzedziła dalece koncepcję religii jako systemu kulturowego Geertza (zob. np. Czarnowski 1958b). Jest to – nawiasem mówiąc – propozycja tak istotnego dla tradycji antropologicznej całościowego, przekrojowego rozumienia kultury, które na polskim gruncie w dojrzałej formie ujął już Kazimierz Dobrowolski pod postacią jego metody „integralnej” (zob. np. Dobrowolski 1923). Rzecz jasna, w pełni uchwytna okazuje się dopiero w trakcie drobiazgowych badań terenowych, gdy można dokonać oglądu nie tylko samych wytworów (przekonań, wierzeń, wartości, obyczajów, rytuałów, obiektów materialnych), lecz także ich wytwarzania i recepcji. Dominujące wprowadzie jeszcze na przykład u Moszyńskiego podejście opisowe i klasyfikujące wiąże się z określonym czasem, w którym metodologiczna perspektywa rozumienia w humanistyce i naukach społecznych dopiero się rodziła, choć niektórzy – jak na przykład Obrębski czy Bystroń – poszli w tym zakresie dalej niż inni, uprawiając – na ówczesną miarę – podejście, które dziś nazwalibyśmy mianem *emic*, kładąc podwaliny pod polską odmianę antropologii rozumiejącej (zob. np. Obrębski 1936). Warto przypomnieć, że jednym z twórców takiego podejścia, oddziałującym w skali międzynarodowej, był Florian Znaniecki, który w równym bodaj stopniu wpłynął w tym względzie na późniejszą socjologię, co antropologię (zob. np. Znaniecki 1988). Jak dziś zauważa Kirsten Hastrup (2008): do zrozumienia rzeczywistości kulturowej wiedzy jej przeżycie, doświadczenie zmysłowo uchwytnych praktyk kulturowych, a nie jedynie redukcjonistyczne „czytanie” lub „pisanie”.

DOKĄD PROWADZI ESENCJALISTYCZNY TEKSTUALIZM?

Paradoksalnie, mimo wyrażanych wprost antypozytywistycznych, żeby nie powiedzieć: postmodernistycznych deklaracji, najnowszą wersja polskiej antropologii rozumiejącej wydaje się wciąż jedynie mgliście zarysowującym się projektem. W stosunku do

zjawisk spoza dawniejszej kultury ludowej, oprócz wspomnianego nurtu krytyki kulturowej, święci triumfy najnowsze wcielenie antropologii gabinetowej, nieświadome inspiracji wpływowych redukcjonistycznych nurtów umysłowych typu szkoły frankfurckiej. To z elitarnych wyżyn katedr uniwersyteckich często uprawia się na przykład analizy ideologii kultury masowej, w której to co nie-elitarne i pierwotne w kulturze współczesnej zyskuje ocenny walor tego, co w niej niskie. W tej perspektywie to dosyć enigmatycznie zarysowane masy, które reprezentują tutaj dawniejszy lud, rzucają się żarłocznie na treści i ideały najgorszego rodzaju, uosabiane przez gry komputerowe, telenowełe czy konsumpcję na pokaz, co niejednokrotnie, choć zwykle w nieco bardziej zawołowany sposób, stwierdza badacz, wyrażając *implicite* dystans wobec obyczajów współczesnego mu ludu. Podejście takie to w istocie odległe echo dawniejszych pozytywistycznych wyobrażeń o możliwości stworzenia inżynierii społecznej pozwalającej na manipulowanie ludźmi, które właśnie na naszych oczach jakoby się odbywa.

Upływa już powoli wiek od czasu, gdy Malinowski zrewolucjonizował teorię i metodę antropologii oraz wpłynął znacznie na rozwój dyscyplin sąsiednich, w szczególności socjologii. Jego metodologiczny nakaz zachowania łączności z „tubylczym punktem widzenia” znalazł przecież odzwierciedlenie w sformułowanym później „postulacie współmierności” Schutza, by rozwinąć się następnie w programie etnometodologii, dalej socjologii wiedzy, wreszcie w takich filarach współczesnych nauk społecznych, jak teoria strukturacji Giddensa czy antropologia refleksyjna Bourdieu. Dlatego też Michael Herzfeld zauważa fakt nieustannego, „pragmatycznego dystansowania się [antropologii] do samej siebie” (2004: 47). W słynnym stwierdzeniu Geertza, że zajęciem antropologów jest pisanie, Herzfeld dostrzega taki właśnie refleksyjny rdzeń:

(...) odpowiedź ta została wyrażona w tonie odpowiednio pragmatycznym: Geertz skupił się nie na formalnej definicji dyscypliny czy jej teorii, lecz na tym, czym parali się praktykujący ją badacze, czyli – na etnografii. Uważam, że jest to trafna metonimia tego, co – ogólnie biorąc – robią antropologowie, co oznacza skupienie się na celach, do jakich ludzie wykorzystują elementy swoich kultur, a nie na zobiektywizowanym wyliczaniu samych elementów. Zarówno w języku, jak i we wszelkich aspektach kultury poszczególne elementy nabierają znaczeń dopiero w społecznym użyciu, nie zaś w gabinecie osobliwości czy słowniku (2004: 50).

Może tak i robią etnografowie, lecz nie wszyscy i nie wszędzie. Herzfeld wskazuje również na konieczność znacznej ostrożności w tekstualistycznym rozumieniu kultury.

Owa tolerancja wobec statycznych całości – zauważa – została poważnie podważona przez pojęcia sprawczego działania i praktyki, poprzez które przejściowe wrażenie istnienia trwałego systemu czy struktury jest ciągle tworzone od nowa (2004: 88).

Wypowiedź ta jest cenna nade wszystko ze względu na podkreślanie procesualnego i dialogicznego charakteru znaczeń kulturowych, w których stale obecna jest jakaś struktura, lecz zawsze dostrzeżemy również i jakieś działanie sprawcze. Herzfeld zdaje się przywoływać tutaj tradycję teorii antropologicznej, tej czerpiącej z empirycznie zorientowanych projektów badawczych, nastawionych na sądowanie podmiotowej inwencji w zakresie uprzedmiotawiających konwencji.

Nie jest to jednak jedynie odkrycie jego dyscypliny, ponieważ w tym zakresie wiele zrobiły i inne dziedziny. Na przykład Umberto Eco, niejako na marginesie *Dzieła otwartego*, wskazuje na niezbywalność poetyki nieokreśloności choćby w takich tekstach kultury współczesnej, jak na przykład reklama:

Dla urzędnika bankowego w Mediolanie reklama telewizyjna lodówki oznacza zachętę do kupna, ale dla bezrobotnego chłopca z Kalabrii ten sam obraz oznacza oskarżenie świata dobrobytu, z którego jest on wykluczony i do którego pragnie się dostać (1996: 164).

W przywołanym przypadku treść przekazu zależy od kodu, za pomocą którego zostanie odczytany, a w takim razie występuje potencjalnie nieskończona liczba subiektywnych znaczeń i ich interpretacji. Tego elementu kultury popularnej nie sposób zamknąć ani wyłącznie w formule współczesnej bajki, ani też marketingowej manipulacji, ani też jakiegokolwiek innej (w tym zakresie moja własna interpretacja spotów reklamowych okazuje się dalece niewystarczająca; zob. Barański 1995). Za inny przykład niech posłuży jeden z bardziej zasłużonych badaczy brytyjskich studiów kulturowych, Stuart Hall, który już na początku lat siedemdziesiątych XX wieku wykazywał dowodnie, że znaczenia tekstów kultury nigdy nie są po prostu przekazywane, lecz zawsze wytwarzane. Dzieje się tak w każdym momencie obiegu treści kulturowych, które składają się

na pewną nieskończoną polisemię, za którymi idą oczywiście stosowne działania i praktyki. Główny tekst temu poświęcony w przedkładzie na polski przeszedł jednak bez echa (Hall 1987).

Przekładu doczekała się także praca pochodząca z innej pokrewnej dyscypliny. Mam na myśli analizę współczesnej subkulturowości Davida Muggletona, studium, które jest doskonałym przykładem konsekwentnego zastosowania takiej właśnie metodologicznej perspektywy – tropienia subiektywnych znaczeń ludzi, bez popadania przy tym w psychologizm, którego tak boi się wielu badaczy w dobie widzenia wciąż świata człowieka raczej w kategoriach struktur niż uczestnictwa. Autor konsekwentnie realizuje – jak to określa – „odchylenie weberowskie, ale takie, które przynajmniej dokonuje próby umieszczenia subiektywnego znaczenia z powrotem w «ramie empirycznej»” (2004: 19). Muggleton deklaruje więc:

(...) przyjąłem ponadto stanowisko, że kategorie i definicje socjologiczne muszą się wywodzić z odczuć badanych, nie mogą zaś być na nie narzucone. Stwierdzenie, jak gdyby z zewnątrz, iż czyjeś poglądy są wewnętrznie sprzeczne, jest lekceważeniem tego, że z punktu widzenia badanych i z perspektywy sposobu, w jaki definiują daną sytuację, te pozorne sprzeczności są w pełni zrozumiałe (2004: 77).

W wypowiedzi tej pobrzmiewa zarówno wspomniany „postulat współmierności” Schutza, to znaczy „przystawalności” teoretycznych konstrukcji badacza i subiektywnych doznań i odczuć badanego, jak również postulat uwzględnienia „tubylczego punktu widzenia” Malinowskiego. Chodzi mianowicie o uchwycenie fenomenologicznego poziomu praktyki kulturowej, oprócz tych dominujących dotychczas w interpretacjach kultury – historycznego czy strukturalnego, a więc o uchwycenie poziomu znaczeń subiektywnych. Pojęcie fenomenologii nie pojawia się tutaj przypadkowo, odnosi się jednak do jej socjologicznej odmiany stworzonej przez Schutza, który postawił pytanie: „w jaki sposób może istnieć obiektywna nauka społeczna, która zajmuje się znaczeniami subiektywnymi” (Muggleton 2004: 21). Podejście to nie ma oczywiście wiele wspólnego z popularną w ostatnich dekadach w polskiej antropologii fenomenologią Husserla, którą Schutz – jak sądzą niektórzy – „postawił z głowy na nogi” (Smith 2004: 67). Redukcja fenomenologiczna Husserla, najważniejszy zabieg w procesie poznania, w istocie eliminuje przyjęte za oczywiste przekonania i poglądy

o charakterze zdroworozsądkowym, które stanowią główną treść kulturowo tworzonej rzeczywistości. Przecież nie przypadkiem Geertz przydał zdrowemu rozsądkowi rangę systemu kulturowego, który można interpretować w kategoriach fenomenologii życia codziennego, a Peter Berger i Thomas Luckmann uznali go wręcz za sferę centralną rzeczywistości człowieka. Jednak uprawianie owej fenomenologii możliwe będzie dopiero wtedy, gdy badacz skupi się na „świecie życia” człowieka, czego nie osiąga się na drodze eliminacji potocznej codzienności, lecz przez uczynienie jej głównym przedmiotem zainteresowania. W „świat życia” trzeba jednak wejść całkiem zmysłowo, a czasem i emocjonalnie, a na pewno empatycznie, by go zrozumieć; nie wystarczy dokonanie jego oglądu z wyższej katedry uniwersyteckiej i opisanie tegoż oglądu.

Tymczasem trwający wciąż w Polsce okres fascynacji wąsko tekstualistycznym podejściem, uprawianym właśnie na ogół w postaci analiz dosłownie rozumianych tekstów kultury (prasy, powieści, filmu, plastyki itp., bez uwzględniania – by sięgnąć do ujęcia Romana Ingardena – ich konkretyzacji) to już historia w nauce światowej. Tam widać coraz wyraźniej odrodzenie w nowej postaci metod terenowych, empirycznych i jakościowych, rozumiejących metodologii i teorii skupionych na ludzkiej codzienności i niezbywalności kultury. Nie oznacza to, że mamy ślepo podążać za takimi i innymi wskazaniem. Wszelako nie powinniśmy lekceważyć opinii na te i podobne tematy takich autorytetów, jak przywoływany wcześniej Geertz. Znany nie tylko z poznawczej dociekliwości, metodologicznego wyrafinowania czy artyzmu językowego, daleki był od sprowadzania pracy antropologa do jakiejś postaci odautorskiej twórczości – postawy, która zdaje się w ostatnich latach popularna w obrębie antropologicznego tekstualizmu i w tym zakresie nie straciła na aktualności jego słowa:

Wciąż istnieje niebezpieczeństwo, że analiza kulturowa, w poszukiwaniu aż nazbyt głęboko osadzonych żółwi straci kontakt z twardą powierzchnią życia – z politycznymi, ekonomicznymi czy wynikającymi z rozwarstwienia społecznego realiami, w których tkwią wszyscy ludzie – oraz biologicznymi i fizycznymi potrzebami, na których ta powierzchnia się opiera. Jedyną obroną, która może nas też uchronić przed przemienieniem analizy kulturowej w coś na kształt socjologicznego estetyzmu, jest praktykowanie takiej analizy przede wszystkim właśnie na przykładzie tychże realiów i potrzeb (...). Przyglądanie się symbolicznym aspektom

działania społecznego – sztuce, religii, ideologii, nauce, prawu, moralności, zdrowemu rozsądkowi – nie oznacza odejścia od egzystencjalnych dylematów życia i wejścia w jakąś empirijską sferę wyzuty z emocji form – wręcz przeciwnie, jest to zagłębienie się w owe dylematy. Zasadniczym powołaniem antropologii interpretatywnej nie jest odpowiadanie na nasze własne najgłębsze pytania, lecz udostępnianie odpowiedzi, jakie wypracowali inni – pasąc inne owce, w innych dolinach... (2005a: 46).

W STRONĘ „ŻYWEJ” KULTURY

Powtórzmy raz jeszcze: nie chodzi o nieobecność tematyki z zakresu zaproponowanej wcześniej roboczo etnografii współczesności, na której ważność wskazuje i sam Geertz. Można posłużyć się tutaj jako przykładem najważniejszym pismem redagowanym przez antropologów, „Kontekstami”, na których – z racji głównej bodaj pozycji w polskim piśmiennictwie antropologicznym oraz otwartej na wszelkie pomysły i idee postawy – spoczywa szczególna odpowiedzialność za kształtowanie oblicza polskiej etnologii i antropologii kulturowej. Otóż wspomnianą tematykę znajdziemy i w tym piśmie, i – co ważniejsze – zwłaszcza w nim. Mamy tu zatem, idąc wstecz od rocznika 2006 przez następne trzy lata, by nie wdawać się w zbyt nużące dłużyzny: plastykę, ciało, obrazy biblijne, dowcip rysunkowy, miasto, teatr, dom, góry, krajobraz, malarstwo religijne, mitologię grecką, sztukę nieprofesjonalną, fotografię, literaturę, kulturę religijną – by wymienić te najistotniejsze. Oczywiście są to jedynie hasła ogólne, pod którymi kryje się zwykle kilka, a czasem nawet kilkanaście tekstów, które należałoby traktować jako wyniki przeprowadzonych badań. Owszem, są tu obecni i ludzie, i ich wytwory czy dzieła, lecz na ogół jednak reprezentowani są przez tandem – badacz/twórca, często w rozumieniu po prostu dwóch osób, lub – badacz/dzieło. Trudno doprawdy znaleźć kogokolwiek innego, odpowiednio do wskazanych tematów: tych, którzy są miłośnikami sztuki, a choćby laikami, z ich rozumieniem, emocjami, odczuwaniem, przeżywaniem, recepcją dzieła; tych, w jakiś sposób obchodzących się zawsze i posługujących się swymi ciałami, co bywa zróżnicowane ze względu na wiek, płeć, zawód, gust, wyznanie religijne czy nawet poglądy polityczne; żyjących w aurze biblijnej tradycji, rozumiejących ją na rozmaite sposoby i interpre-

tujących, a choćby i nieświadomych jej obecności w jakiejś postaci wyobrażeń zbiorowych; posługujących się na co dzień dowcipem, mającym wszak w odbiorze i odtwórczości zmienne znaczenia i rozumienia ze względu na światopogląd, wyznawane wartości czy doznane przeżycia aktorów; mieszkańców miasta, którzy wiążą z nim i życiem w nim różne doznania, ideały, cele, funkcje, estetyki; bywalców i niebywalców teatrów, dla których teatr jest wszak, lub też nie jest, jakąś sceniczną postacią tego, co poza nim, w czym żyją na co dzień i jakimś odzwierciedleniem tej codzienności; mieszkańców tych czy owych domostw, które mieszkają swe uprzednio skonstruowane struktury na przykład waloryzacji przestrzeni, ale też spożytkowane w ten czy ów sposób przez poszczególnych użytkowników, którzy tworzą swe prywatne morfologie przestrzeni.

Każdy ze wskazanych tematów jawi się tutaj dopiero jako punkt wyjścia do badań, których celem byłaby „żywa” kultura, a nie jedynie ta zakrzepla pod malarskim pędzlem, pisarskim piórem, dłutem rzeźbiarza, pod postacią jedynie obrazów z repertuaru tej czy innej tradycji czy unieruchomionych przez ów wspomniany tandem znaczeń lub wartości. Tak zwany respondent czy jednostka (zbiorowość) będąca choćby przedmiotem obserwacji, podmiot, który jest reprezentantem antropologicznie rozumianej kultury, pojawia się – w przejrzanych ostatnich rocznikach – bodaj w kilku jedynie tekstach. Rzecz jasna, są i inspirujące rozprawy teoretyczno-metodologiczne, w których wypadku domaganie się „empirii z pierwszej ręki” byłoby nadużyciem, choć zdarza się, że i w nich jeśli taka się pojawia, to przecież z pożytkiem dla jasności i ilustracyjności wywodu. W tej dziedzinie znaczenia „Kontekstów” nie sposób bodaj przecenić – przynajmniej od ćwierci wieku skrzą się ostrymi jak brzytwy umysłami piszących w nich autorów, którzy przychodzą przy tym z różnych stron, dając wyraz interdyscyplinarności pisma. Wydaje się jednak, że cenę za ten interdyscyplinarny niezaprzeczalny kapitał intelektualny płaci tradycja antropologii jako nauki o ludzkich sposobach życia; ludzkich, czyli odnoszących się do każdego i do wszystkich, a nie jedynie do niekwestionowanych twórców lub anonimowych przecież na ogół wartości, idei, ideałów. Nie ma wątpliwości, że wszystkie wskazane powyżej tematy potraktowano z niezwykłą głębią, wnikliwością, czasem wręcz intelektualną brawurą, zgłębiając nieskończenie zakamarki z jednej strony umysłów i poglądów, z drugiej zaś – znaczeń czy modeli teoretycznych, gdzieś

jednak zaginął antropologiczny świat codziennego doświadczenia, recepcji i doznań, motywacji i nastrojów; zaginął człowiek. A rzeczy te skrywają się w zjawiskach znanych antropologii od początków jej istnienia. Przestroga Adorno wydaje się wciąż aktualna.

Referowana niechęć wobec człowieka jako twórcy i odtwórcy, a najczęściej kogoś, kto występuje w obu rolach, lecz człowieka „z terenu”, najbardziej reprezentatywnego aktora sceny kulturowej, ujawnia się i w innych periodykach i pozycjach książkowych. Nie oznacza to, że badań terenowych dziś się nie uprawia, czego dowodem są choćby niektóre studenckie prace dyplomowe. Odnosi się jednak wrażenie, jakby średnie i starsze pokolenie dawniejszych „reformatorów”, chcących się oderwać od długiej tradycji badawczej „kultur ludowych i pozaeuropejskich kultur plemiennych”, nieświadomie utożsamiało metodę z zakresem, tutaj – metodę terenowych badań etnograficznych ze wspomnianymi kulturami. Tak jednak nie jest, czego dowodem tematy artykułów wskazanych wcześniej periodyków anglojęzycznych. Warto sięgnąć również do owych prac studenckich. Z mało wprowadzie statystycznie reprezentatywnych w skali kraju danych krakowskiego Instytutu Etnologii wynika, że na przykład w roku 2006 obroniono tutaj dwadzieścia osiem prac, z czego w jednej czwartej opierały się one na źródłach z przeprowadzonych badań terenowych. Mamy zatem następującą tematykę: Condoblé – religia afrobrazylijska; przeszłość w oczach mieszkańców mazurskiej wsi; stowarzyszenie ekologiczno-kulturalne „Klub Gaja”; świadomość *sacrum* wśród młodzieży studenckiej; małżeństwa czasowe we współczesnym Iranie; kultura organizacyjna Studenckiego Koła Przewodników Górskich w Krakowie; współczesna polska obyczajowość myśliwska. Znajdziemy więc tutaj „tradycyjne” tematy antropologiczne: religię, obyczaj, zbiorowości małej skali, rodzinę i system pokrewieństwa, kosmologię współczesną... Publikacja niektórych z nich lepiej zapewne przysłużyłaby się samoświadomości etnologii i jej powadze niż wiele teoretycznie wyrafinowanych czy stylistycznie porywających przykładów strumieni świadomości wylewanych hojnie w licznych publikacjach będących dziećmi studiów gabinetowych. Niełatwo jednak te i podobne tematy napotkać w druku, nie wyłączając periodyków wydawanych przez samych studentów. A przecież, o ile mi wiadomo, w innych ośrodkach wręcz wymaga się sporządzania przez magistrantów prac dyplomowych na podstawie etnograficz-

nych badań terenowych. Czyżby uznanych łam strzegli strażnicy surowych reguł społecznej hierarchii świata uczonych i rygorów dopuszczalnej zmiany pokoleniowej?

Wspomniane prace wyrażają godną uznania potrzebę wykonania dobrze ugruntowanych badań. Są przykładem trafności rozpoznania, gdzie najlepiej i najpłodniej uprawiać antropologię. Wciąż jednak na badania terenowe czekają inne liczne współczesne obyczaje, przekonania, mity, rytuały, kultury, aksjologie i estetyki czy zjawiska nowe, jak: style życia, kultura popularna, moda, a nawet polityka bądź ekonomia, które, owszem, są przykładami tekstów, manuskryptów, lecz – z punktu widzenia antropologa, patrzącego z dosłownej czy przenośnej oddali –

(...) napisanego w obcym języku, wypłowiałego, pełnego uproszczeń, niespójności, podejrzanych poprawek i tendencyjnych komentarzy, i na dodatek nie w formie skonwencjonalizowanych graficznych znaków odpowiadających odpowiednim dźwiękom, lecz ulotnych przykładów uformowanych zachowań (Geertz 2005a: 27).

Powrót do owych zachowań, recepcji, przekonań, wyobrażeń to powrót do antropologicznej rzeczy samej, czego warunkiem byłby nade wszystko właśnie zwyczajny powrót w teren, gdzie tętni prawdziwe życie w swych kulturowych formach; w myśl zasady, że: „Antropolodzy zajmują się nie badaniem wiosek (plemion, miast, okolic...); oni prowadzą badania w wioskach” (Geertz 2005a: 37). Chodzi zatem o badania prowadzone nie – jak się rzekło – w gabinetowym zaciszu, ale te, które są tu i ówdzie realizowane, lecz tak niewiele z nich ogłada światło dzienne w postaci publikacji.

Oczywiście, tu i ówdzie znajdziemy drobniejsze prace o charakterze empirycznym, drukowane w specjalistycznych periodykach, pozycje monograficzne wciąż natomiast należą do nielicznych².

² W ostatnich latach, a po powstaniu konferencyjnej wersji niniejszego tekstu, ukazało się kilka cennych monografii, opartych na badaniach etnograficznych – miejmy nadzieję, że jest to przejaw „zwrotu etnograficznego” w etnologii polskiej (zob. np. Czaja 2005, Grębecka 2006, Tokarska-Bakir 2008, Malewska-Szałygin 2008; Rakowski 2009). W większości z nich dostrzec jednak można wciąż tendencję do penetrowania zjawisk i środowisk peryferyjnych, będącą raczej kontynuacją dawniejszego paradygmatu „tradycyjnej etnografii” (zob. rozdz. I.1). Natomiast samemu centrum kultury współczesnej, a mianowicie telewizji i jej recepcji, jednej z dziedzin codzienności, których wagę podkreśla antropologia współczesności, poświęcił swe badania etnograficzne Mateusz Halawa (2006; zob. rozdz. II.3). Wszelako sam

Ponadto pora oderwać się od – zahibernowanej w dziewiętnastowiecznym kształcie – kultury ludowej lub ograniczania się do współczesnych postaci substytutywnych tego zakresu. Mam tutaj na myśli przede wszystkim uporczywe poszukiwanie „nowego terenu”, jeśli tego dawnego, tradycyjnie rozumianego zaczyna brakować. Stąd też zachodni badacze pojawiają się w Polsce, polscy badacze coraz częściej udają się zaś na eksploracje wciąż „tradycyjnego”, choć jednocześnie znacznie zsovietyzowanego terenu na Białorusi czy Ukrainie, gdzie znaleźć można ów lud i jego kulturę w stopniu jeszcze bardziej zahibernowanym. Przypomina to cokolwiek tropienie owych filipińskich Tasadajów Baudrillarda czy laboratorium Metysów i Indian, żyjących w rezerwach, oddzielonych ogrodzeniami pod prądem od Nowego Wspaniałego Świata Aldousa Huxleya, literacką parafrazę nieustannego, wytykanego przez Saida, motywu kolonialnego poszukiwania „obcego”:

(...) najzupełniej dzikich (...) – jak powiada nadzorujący ich Kustosz, wyjaśniając tajemnice egzotyki owych ludów przybyšom z Republiki Świata – (...) nasi inspektorzy zwiedzają niekiedy (...), żadnej innej łączności ze światem cywilizowanym (...) zachowali dotychczas swoje wstrętne zwyczaje, np. małżeństwa, jeśli pani wie, co to znaczy, moja miłutka panienko; rodziny, żadnego przysposobiania, potworne przesady (...), chrześcijaństwo, wiara w totemy, kult przodków, umarłe języki (...) (1985: 52).

Oczywiście, z czego wolno krytycznie, w zaufaniu zwierzyć się samemu Kustoszowi, nie godzi się mówić otwarcie współczesnemu badaczowi zachowującemu reguły poprawności. Wręcz odwrotnie, we wspomnieniach z terenu spotkamy się z zachwytem nad owymi zwyczajami, przesadami, wierzeniami, które – szczęśliwie – gdzieś jeszcze istnieją, będąc alibi dla tak zorientowanego badacza. Istotnym wyłomem stał się wszakże pod tym względem *Dziennik* Malinowskiego.

autor bodaj nie uważa się za etnologa i formalnie reprezentuje kulturoznawstwo, a zatem mamy oto omawiany przypadek posługiwania się najcenniejszym bodaj zasobem metodologicznym etnologii – terenowymi badaniami etnograficznymi – poza etnologią. Fakt ten z punktu widzenia projektu interdyscyplinarności można by uznać za rzecz w najwyższym stopniu pożądaną, dobrze byłoby jednak, aby metody etnologii w obrębie badań głównego nurtu kultury propagowała ona sama, a nie jej konkurenci.

Nade wszystko jednak pora porzucić ograniczające ujęcia z porządku wąsko rozumianego esencjalistycznego tekstualizmu, uprawianego w zaciszu gabinetu, w którym – jak to sformułował w cokolwiek rozgoryczonym tonie badacz młodszego pokolenia, Konrad Górny – można sobie wszystko „wykoncypować”, którą to technikę pracy badawczej uprawia ponoć jeden z jego kolegów etnologów (2006: 91). Prawdziwe scenariusze pracy badacza pisze bowiem samo życie, ów wspomniany teren, którym nie są jedynie zapadłe wioski i/lub egzotyczne mniejszości. Teren to równie dobrze centra wielkich miast, co miejsca pracy, imprezy sportowe i masowe koncerty, parkowe deptaki i sale wykładowe, jak i rejony dawniejsze: rodzinne zacisze, świętowanie czy – odwrotnie – codzienna krzątanina. Teren to kultura rozumiana jako sposób życia nie jednej, a wszelkich warstw społecznych, i nie tyle jej niezwykłość, co właśnie zwyczajność, typowość, jak to określała Cezaria Jędrzejewiczowa. Historia pokazuje przy tym, że to właśnie za dotknięciem antropologicznego szkieleta i oka, i czucia, zwyczajne ukazywało swe niezwyczajne oblicze.

Nie można się wszakże ograniczać jedynie do owego szkieleta i oka, którymi badacz bacznie lustruje rzeczywistość zastaną. Tę bowiem trzeba nakłonić do mówienia, a wówczas nie wystarczy sama obserwacja czy choćby nadzwyczaj wnikliwe „czytanie” kultury, co Konrad Górny bezkompromisowo oddaje w słowach: „uprawianie etnologii zaczyna przypominać przepisywanie książek” (2006: 95). Krytykowana tutaj chętność, lekceważąca zwyczajne dane empiryczne, łatwo może krzepnąć w postaci myślenia magicznego z porządku somopotwierdzającej się przepowiedni. Nic dziwnego, że wspomniany David Muggleton, choć socjolog, jedynie „sąsiad zza miedzy”, pomny na takie przestrogi, nie zawsze wszak formułowane *explicite* przez ojców antropologii, ma tę kardynalną metodologiczną zasadę na uwadze. Nie tylko wychyla się zza szkieleta obserwacji i pozyskuje dane poprzez wywiad pogłębiony, lecz – realizując wspomniane zasady Schutza i Malinowskiego – także konfrontuje swe ustalenia z opiniami samych respondentów. Nie jest to przy tym jakieś postmodernistyczne metodologiczne dziwactwo, a hermeneutyczna w istocie praktyka, znana jako metoda nadawania trafności przez respondenta (zob. Silverman 2008: 260), do której sięga się coraz częściej, pragnąc w jakimś stopniu, w zgodzie z obecnymi ustaleniami ogólnej metodologii, zaradzić trudnościom

związanym z tzw. kryzysem reprezentacji. Jej wymogom jednak sprostać w pełni nie sposób, ponieważ „kultura jest kontekstem” (Geertz 2005a: 29), którego trwałość jest jedynie funkcją poszczególnych „tubylczych” fikcji, a nie funkcją zaklęcia uczynionego za pomocą teoretycznej formuły wypowiedzianej przez badacza.

Jeśli te i inne rzeczy zlekceważymy, to rychło rodzima antropologia przestanie być „marginesową nauką bez granic” (zob. rozdz. I.1), lecz stanie się pomocniczą nauką bez tożsamości, wchłonięta choćby przez studia kulturowe, zwane u nas kulturoznawstwem. To ostatnie zajmuje zresztą sukcesywnie obszary, których antropologia nie podejmuje lub z nich rezygnuje – codzienność, kultura popularna, media, polityka, zagadnienia ekonomiczne, a nawet etniczne czy narodowe (zob. rozdz. II.1, II.2) – a przynajmniej nie prowadzi badań terenowych w tym zakresie, choć i tutaj dostrzec można podobne niedostatki z ogólnej teorii i metodologii nauki. Niektóre wszakże z nurtów kulturoznawstwa dokonują udanych prób przeglądu teorii i metodologii, czego przykładem może być koncepcja wyobraźni antropologicznej, nad którą u nas pracuje Andrzej Mencwel (2006). To prawda, krucho jest wciąż tutaj z metodą, ponieważ także ośrodek kulturoznawczy Uniwersytetu Warszawskiego reprezentują głównie filolodzy, przywykli do zajmowania się tekstami, a zawężone do tekstu rozumienie kultury oznacza tutaj ograniczenie całości horyzontu poznawczego. Szczęśliwie siły tegoż ośrodka wzmacniają i młodzi adepci antropologii, którzy metody badań terenowych zaczynają propagować oraz zaszczepiać i tutaj – i to w obrębie zjawisk wyznaczających zawsze horyzont poznawczy ogólnej antropologii: kultury jako sposobu życia, ludzkiej codzienności, bez rezygnacji z przyglądania się jej ogólnym mechanizmom, jednak i bez ograniczania się do pewnych przymiotników. W tej perspektywie kultura akademicka równa jest tej ludowej, robotniczej czy kulturze supermarketu, a dzieła wystawiane w uznanych galeriach nie są bynajmniej bardziej godne uwagi od telenowel, które potraktujemy tutaj jako reprezentanta całości kultury popularnej.

Podsumowując, być może tytułowe pojęcie etnografii współczesności jest równie mało przydatne, jak krytykowany projekt antropologii współczesności będący swoistym zaklęciem magicznym, którym posługiwanie się ma odczynić urok rzucony na polską antropologię, urok, który jest tyleż konsekwencją samej zmiany kul-

turowej, ile rozwoju humanistyki i nauk społecznych. Ów urok to niezwykle komplikowanie się, a czasem wręcz zanikanie tradycyjnego przedmiotu badań antropologii, co odczuwa zwłaszcza rodzima nauka, niemająca swych Trobriandów, a tutejsi „dzicy” zdają się już jedynie śladem lokalnej historii. Zakłęcie, jak wiadomo, nie potrzebuje eksplikacji – działa na mocy samego faktu użycia przez jego niekwestionowaną zrozumiałość samą przez się. Ten rodzaj racjonalności nie pochodzi jednak z porządku nauki – tej oczywiście nie wystarcza owa zrozumiałość sama przez się, uporczywie domaga się natomiast empirii i teorii, i metody, i nie zadowala jej nawet największa elegancja dowodu, jeśli nie spełnia on kryteriów heurystyki nauk szczegółowych. Warto zatem sumiennie i z pokorą pochylić się nad wyzwaniem antropologii współczesnej, które w skrócie zarysowałem powyżej, w czym pomocna okazuje się też i ta dawniejsza, nie dziwić się zaś – niczym pan Jourdain – współczesności, która wszak jest zawsze.

3. Antropolog badaczem czy działaczem?

Zacznijmy najpierw od pewnego cytatu:

Interpretacja antropologiczna lub – krócej – antropologia, nie ma zastosowań praktycznych, takich jak dla etnografii chcieli jej przedstawiciele. Jest ona bowiem metarefleksją nad człowiekiem i kulturą. I to jest chyba najważniejsze – to jest jej „zastosowanie” (Robotycki 1992: 110).

Wahanie w narracji autora powyższej wypowiedzi, wyrażone przez owo „chyba” wydaje się uzasadnione. Być może nie jest do końca pewien swej tezy, gdyż niby po co uprawiać jakąś naukę, jeśli nie ma z niej żadnego pożytku? Zdaje się natomiast pewien tego, że praktycznych zastosowań pożąдали przynajmniej etnografowie.

WIELOŚĆ MOŻLIWYCH GATUNKÓW (ZMAĆCONYCH)

Rozróżnienie antropologii i etnografii jest znamienne i wskazuje na domniemaną zmianę jakościową, która zaszła w rodzimej (a może i nie tylko rodzimej) nauce. Czy tak jest w istocie, czy taki przełom nastąpił – osiągnięcia przez namysł na temat człowieka i jego kultury Lévi-Straussowskiej astronomicznej perspektywy wolnej, nieskrępowanej metarefleksji? Nie jest to najważniejszy przedmiot poniższych uwag, choć – z drugiej strony – nie sposób odroczyć pytań o prawomocność poznawczą i jej kryteria w antropologii, wszelako będziemy tutaj dyskutować głównie pożytki płynące z jej uprawiania. A takie jednakowoż, prócz błogostanu metarefleksji, da się w ciągu historii rozwoju antropologii wskazać. Rzecz to zresztą znana jej historykom i dyskutowana żywo w ostatnich czasach – na fali rozmaitych krytyk kolonializmu i postkolonializmu, w których polityki uwikłana była i sama antropologia. Te i inne powody sprawiły zresztą, że pojęcie *applied anthropology* zyskało wstydliwą gębę służalczego politycznego procederu – słusznie lub niesłusznie – zohydzając ją cokolwiek. Jak zwykle „prawda” jest gdzieś pośrodku i tkwi w szczegółach, których baczny przegląd daje dopiero widoki na jakieś do niej się zbliżenie.

Warto wszakże zwrócić na samym początku uwagę na rozległość pozornie – wydawałoby się – dosyć wąskiej i specjalistycznej

możliwej antropologii zaangażowanej oraz jej powinowactw, ponieważ mamy w tym zakresie w obrębie samej antropologii znaczne bogactwo i zarazem pomieszanie pojęć, a i w sąsiednich dyscyplinach znajdziemy rozważania i praktyki pokrewne. Wskażemy zatem z jednej strony – by ograniczyć się do pojęć podstawowych – istnienie antropologii stosowanej i antropologii zaangażowanej, a także antropologii publicznej, dalej uwzględnimy krytykę kulturową i politykę kulturalną, wreszcie animację kultury i animację społeczno-kulturalną. Granice są jednak płynne zarówno między tymi ujęciami, jak i reprezentującymi je kierunkami: od antropologii, której zakres obejmuje szerokie rozumienie kultury, przez studia kulturowe, które łączą zainteresowania tym pierwszym rozumieniem oraz kulturę ujętą bardziej humanistycznie, po pedagogikę społeczno-oświatową, która zdaje się wiązać ten drugi zakres ze szczególnym naciskiem na problemy edukacji. Zakresy i podejścia nieustannie mieszają się, a to, co u nas nazywa się pedagogiką społeczno-kulturalną, gdzie indziej określa się mianem polityki kulturalnej, a animacja kultury występuje pod nazwą antropologii publicznej. Można by rzec – za Cliffordem Geertzem – gatunki ulegają postępującemu zmacnieniu, a i ich nazwy bywają mylące. To już na dobre – zdaje się – znak czasu.

Być może zatem autor cytowanej wypowiedzi o „niepraktycznym” zastosowaniu antropologii ma na myśli jedną jedynie z możliwych jej odmian, istnieje jednak i taka, która uważa się za stosowaną i ma do tego poważne powody. W jednym z licznych jej właśnie poświęconych podręczników znajdziemy oto takie pola działania, w oryginalnej wersji językowej uporządkowane alfabetycznie, stąd ich następująca tutaj kolejność wymieniania może wydać się cokolwiek osobliwa. A zatem antropologia stosowana zajmuje się takimi sferami ludzkiego życia, jak: rolnictwo, alkohol i narkotyki, życie wspólnotowe, prawodawstwo i orzecznictwo sądowe, zarządzanie zasobami kulturowymi, wzornictwo i architektura, polityka i praktyka innowacyjna, kłęski żywiołowe, rozwój ekonomiczny, edukacja i szkoły, rynek pracy i bezrobocie, wykorzystanie energii, środowisko naturalne, rybołówstwo, zasoby leśne i leśnictwo, opieka nad ludźmi starszymi, rząd i administracja, zdrowie i medycyna, budownictwo, prawa człowieka, rasizm i ludobójstwo, przemysł i biznes, ziemia i prawa własności, język i działanie, media, wojskowość, misje religijne, polityka żywieniowa, aktywizacja polityczna,

zasoby ludzkie i demografia, rekreacja, religia, osadnictwo, polityka społeczna, programy kształceniowe, urbanistyka, zasoby wodne, zwierzęta żyjące w naturze, kobiety... (Willigen 1993)¹. W rzeczy samej, sąsiedztwo tych dwóch ostatnich kategorii jest tyleż przypadkowe, ile przypadkowość tej listy prezentującej dosyć wyrywkowy przegląd zagadnień, którymi antropologia stosowana się zajmuje. Nie ma zresztą potrzeby sporządzania jej wersji wyczerpującej, gdyż i zrobić tego się nie da, skoro antropologia stosowana dotyczyć może potencjalnie bodaj wszystkiego, jak i jej „matka”, antropologia bezprzymiotnikowa – w swoisty wprowadzie sposób.

Wracając jeszcze do przytoczonego cytatu, jeśli chodzi o dawniejszą etnografię, to prawda, że w zgrzebnie urządzonym powojennym komunistycznym baraku niektórzy przedstawiciele chcieli ją jakoś stosować. Ci, którzy byli jednocześnie rzecznikami ówczesnej władzy, widzieli w niej naukę, która byłaby narzędziem uprądomocniania „władzy ludowej” – wszak etnografowie znają się na ludziach. Inni widzieli jej zastosowanie praktyczne w postpostromanetycznym pielęgnowaniu kultury owego ludu, który miał być autentyczną skarbnicą całej kultury narodowej. W rękach jeszcze innych jej paradygmat badawczy został zmonopolizowany w postaci badań przemian kultury ludowej, które wciąż były niezakończone, a ów koniec ginął gdzieś za rozmazanym horyzontem nieokreślonej przyszłości. Dla wszystkich tych postaw częstym przypadkiem było wyraźnie widoczne zlanie się roli badacza z rolą działacza, za którego emblematyczny wizerunek można by uznać etnografa, często akademickiego, zasiadającego w jury festiwalu folklorystyczne-

¹ John van Willigen wymienia następujące przypadki antropologii stosowanej (cytuje w wersji oryginalnej, pozostawiając przekład autorom specjalizującym się w tej poddziedzinie antropologii): *action anthropology* (podejście zaangażowane, któremu przyświeca cel wskazania problemów zbiorowości i możliwych ich rozwiązań); *research and development anthropology* (propagowanie pewnych wartości jako konsekwencji przyjęcia poglądu o niemożności osiągnięcia obiektywizmu poznawczego); *community development* (pomoc we wprowadzaniu najlepszych metod samorządności, planowania, wyznaczania celów i środków, wykorzystywania posiadanych źródeł przez zbiorowość); *advocacy anthropology* (moderowanie działań zaprojektowanych i podjętych przez samą zbiorowość przez dostarczanie danych i wsparcie techniczne, szkolenia i badania); *cultural brokerage* (restrukturyzacja relacji międzykulturowych nie tyle w celu rozwiązania konfliktów, ile ich zapobieganiu); *social marketing* (propagowanie zmiany kulturowej w celu osiągnięcia pewnych zysków przez zbiorowość, np. zmiany nawyków żywieniowych) (1993: 57–139).

go czy konkursu sztuki ludowej, orzekającego o ilości ludowości w ludowości. Można powiedzieć – przypadek samopotwierdzającej się praktyki badawczo-aktywistycznej.

Włączanie się w obieg myśli światowej po zmianach politycznych ostatniej doby usuwa te i inne cokolwiek schizofreniczne zjawiska coraz bardziej na margines teorii i praktyki, nie do końca jednak. Niech przykładem osobliwego pomieszenia ról badacza i działacza będzie inicjatywa podjęta ostatnio przez skansen w Zubrzycy Górnej. Mianowicie postanowiono tam reaktywować zaniechany od lat zwyczaj „stawiania moja”², co przyjęło w tym wypadku formę działalności z zakresu animacji kultury – konkursu na najlepszego „moja” organizowanego corocznie, w którego jury zasiadają przedstawiciele skansenu i lokalnych instytucji kulturalnych. Kryterium naczelnym jest – jak w wielu dawniejszych przykładach tego typu przedsięwzięć – zgodność z „tradycyjną kulturą orawską”. Innymi słowy, zakresy badania i upowszechniania zły się cokolwiek w jedno. Katarzyna Barańska, za którą ten przykład przywołuję, słusznie poucza – w szerszym muzeologicznym kontekście – tych, którym oba porządki się mieszają: „działania upowszechnieniowe w muzeach mają być wynikiem badań naukowych prowadzonych przez muzealników (...), a nie punktem wyjścia w działalności”. Nawołuje przy tym: „Koledzy muzealnicy, brońmy się przed banalizowaniem efektów naszej pracy!” (Barańska 2008).

Jak należałoby zatem odpowiedzieć na tytułowe pytanie tej wypowiedzi dotyczące rozdziału ról badacza i działacza w antropologii, co odnosi się również do pytania o możliwą antropologię zaangażowaną? Czy rozdział ten da się utrzymać i stosownie do sytuacji aplikować? Zanim dojdziemy do jakichś konkluzyjnych ustaleń, pokażmy się o rozbiór kilku istotnych pojęć interesujących z punktu widzenia dyskutowanej tutaj problematyki oraz ich zastosowania w antropologii i w innych wskazanych wcześniej pokrewnych dyscyplinach wiedzy. Niektóre ustalenia zostały upowszechnione w serii wypowiedzi na łamach „op.cit.” przed kilku laty, w debacie, która bodaj po raz pierwszy w powojennej antropologii polskiej podniosła zagadnienie zaangażowania antropologii. Będziemy się do nich odwoływać, lecz nie tylko do nich.

² „Stawianie moja” to zwyczaj zielonościątkowy polegający na ustawianiu ukwieconego słupa przed domem panny, czasem przez starającego się o nią kawalera, będący formą zalotów.

OD ANTROPOLOGII STOSOWANEJ DO ANTROPOLOGII PUBLICZNEJ

Jednym z dyskutantów był Michael Herzfeld, autor książki o znamienym tytule *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, który dokonuje rozróżnienia na antropologię stosowaną³ i antropologię zaangażowaną. Pierwsza wyczerpuje się w aplikowaniu wiedzy eksperckiej będącej w posiadaniu antropologów. Przy czym niekoniecznie ma to polegać na wykorzystaniu przewag, jakie może mieć antropolog, pracujący na przykład dla biznesu, który cynicznie tę wiedzę przekuje na zysk własny z niewykluczonym uszczerbkiem na dobrostanie jakiejś społeczności. Działania takie mogą bowiem być podyktowane zbożnym celem, na przykład walki z biedą czy chorobami nękającymi zbiorowość. Istotne jednak jest to, że odbywa się to niejako z pozycji zewnętrznych, w których – przynajmniej w założeniach – wyeliminowane zostaje jakiekolwiek nieneutralne nastawienie wobec przedmiotu (podmiotu) działania. Herzfeld idzie jeszcze dalej, stwierdzając:

(...) jeśli antropologia stosowana nie jest zarazem antropologią zaangażowaną, jeśli nie jest praktykowana przez ludzi, którzy mają osobisty powód do prowadzenia badań, wówczas jej motywy są co najmniej podejrzane i muszą wobec tego być bardzo dokładnie przeanalizowane (2006: 6).

Herzfeld utrzymuje zatem, że antropologia jedynie stosowana musi wzbudzać z definicji podejrzenia co do czystości intencji, które leżą u podstaw podejmowanych przez nią działań. Stwierdza natomiast, że warunek owej czystości spełnia jej „doskonalsza” wersja – antropologia zaangażowana. Jeśli uznalibyśmy jednak niejaka trafność z jednej strony popularnego porzekadła: dobrymi chęciami piekło wybrukowane, z drugiej zaś strony pewną zasadność poglądu Jeana Baudrillarda na temat antropologii, która posiada władzę „uśmiercania” przedmiotu jej badań (zob. rozdz. I.1), to winniśmy wykazać znaczny sceptycyzm wobec optymizmu Herzfelda. Liczne

³ Gwoli oddania sprawiedliwości najstarszemu nurtowi w antropologii, zorientowanemu na spożytkowanie wiedzy, przytoczmy jedną z definicji antropologii stosowanej: „Antropologia stosowana to zbiór powiązanych ze sobą, osadzonych w badaniach, instrumentalnych metod, które służą wytwarzaniu zmiany lub podtrzymywaniu niezmienności w konkretnych systemach kulturowych, poprzez dostarczanie danych, inicjowanie bezpośrednich działań oraz/lub kształtowanie polityki” (Willigen 1993: 8).

przypadki uszczęśliwiania na siłę rozmaitych ludów, w tym często rodzimego ludu antropologa, któremu zdarzało się uczyć ten pierwszy jak być ludowym, każą zachować ostrożność w formułowaniu misji antropologii zaangażowanej.

W każdym razie z tej opisowo potraktowanej relacji inkluzji/ekskluzji możemy zasadnie wnioskować, że każda antropologia zaangażowana jest antropologią stosowaną, lecz zasada ta nie działa w kierunku odwrotnym. Jest to zresztą podział znany przynajmniej od 1951 roku, kiedy to Sol Tax zainicjował swoją *action anthropology*, możliwy odpowiednik dyskutowanej tutaj antropologii zaangażowanej, przeciwstawiając ją *applied anthropology*. Według Taxa, pierwsza różni się od drugiej tym, że nie ma nad sobą żadnego nadzorcy (rządu, administracji itd.), a reprezentuje jedynie wiedzę antropologiczną. Nie jest to również aplikowanie wiedzy ogólnej, ale rozwiązywanie poszczególnych problemów, na przykład w wypadku jakiegoś konfliktu interesów. W tym rozumieniu zbiorowość nie jest li tylko przedmiotem, lecz także podmiotem badań. Oznacza to zatem i obecność elementu poznania, a nie jedynie stosowania, ponieważ dotyczy każdorazowo zjawisk nowych, nieznanych, wymagających zbadania. Pociąga to moment improwizacji i twórczości w działaniu antropologa, podobnie jak u reagujących na jego ustalenia samych zainteresowanych. Tax podkreśla przy tym konieczność rezygnacji badacza z pozycji władzy (wiedza-władza), nie narzucanie obranego punktu widzenia, a jedynie przedstawienie możliwych rozwiązań, i pozostawienie wyboru zainteresowanym. Jeszcze bardziej humanistyczny i pragmatyczny zarazem rys tego podejścia oddaje pogląd, że każdy badany przypadek musi być rozpatrywany w jego własnych warunkach istnienia, a nie odnoszony do jakichś praw ogólnych; co najwyżej w takim stopniu, w jakim jest to niezbędne (Tax 1975: 116).

Tax postulował przy tym konieczność skrupulatnego oddzielania wspomnianych wcześniej ról: badacza i działacza. Zadania tego pierwszego (*scientist*) nie mogą mieszać się z zadaniami drugiego (*practitioner*), ponieważ celem antropologii jest jedynie poszerzanie wiedzy, a wszystko inne, choćby wartościowe, nie jest nauką. Nie znaczy to, że antropolog nie może się w to czy owo angażować, lecz jeśli podejmie taką inicjatywę, nie może już traktować tego jako roli antropologa. To właśnie Taxowi zawdzięczamy wprowadzenie do antropologii elementu zaangażowania, a nie jedynie wiedzy,

którą cynicznie niejednokrotnie możni i potężni tego świata wprzęgali w dzieło politycznej czy ekonomicznej dominacji czy nawet wojny. Sam twórca *action anthropology*, a jednocześnie założyciel „Current Anthropology”, próbował – z różnym skutkiem – aplikować swe ustalenia z badań Indian Fox dla ich własnego zbiorowego dobra w starciu z ówczesnymi amerykańskimi władzami. Tax nie twierdził przy tym, że teoria i praktyka są oddzielnymi światami, a jest zgoła odwrotnie – są dwiema stronami tego samego medalu nawzajem się warunkującymi, rzecz w tym tylko, by nauczyć się „przełączać” odpowiadające im role.

Podejście to znalazło ostatnio rozwinięcie w innej jeszcze gałęzi antropologii, która mogłaby służyć za kolejny odpowiednik antropologii zaangażowanej, mianowicie *public anthropology*, co należałoby zapewne tłumaczyć jako antropologia publiczna, jeśli sięgnąć – za *Słownikiem języka polskiego* – po bardziej precyzyjne, niż potoczne mniemania, znaczenia przymiotnika „publiczny”: „dotyczy ogółu ludzi, służący masom społecznym; przeznaczony, dostępny dla wszystkich”; „dziejący się w miejscu dostępnym dla wszystkich, odbywający się wobec świadków; widoczny, oficjalny, jawny” (*Słownik języka polskiego* 1974: 678); zresztą znaczenia angielskie są w tym zakresie zbieżne z polskimi. Jeden z rzeczników tego podejścia, Rob Borofsky, kładzie zatem nacisk na nieelitarny charakter tak rozumianej antropologii, która winna być dostępna każdemu, winna niejako wyjść z akademii i stać się elementem publicznej debaty na temat pilnych i ważnych spraw dotyczących wszystkich: praw obywatelskich, zdrowia, przemocy, rządzenia, prawa itd. Pociąga to konieczność zmiany języka i ujęć, które przykrojone byłyby na miarę „zwykłego”, niewyrobitego akademicko człowieka. Taki rodzaj wejścia w obieg bieżących problemów poprzez włączenie w debatę opinii publicznej może – według Borofsky’ego – istotnie przyczynić się również do ożywienia samej dyscypliny, pozwalając na wyjście jej przedstawicieli z pewnego hegemonicznego obramowania określonych stylów myślenia, stanowisk, tematów. Antropologia publiczna odcina się bowiem od wszelkich definicyjnych ograniczeń, nie tylko naukowych, lecz także kulturowych – one same są dla niej wyzwaniem (Borofsky 2000).

Podejście to jest przedmiotem nauczania na licznych uczelniach anglosaskich, znajduje również praktyczne zastosowania w takich sferach, jak komunikacja międzykulturowa, polityka imigracyjna,

nowe ruchy religijne czy grupy zmarginalizowane – by wymienić jedynie kilka najbardziej eksploatowanych tematów. Nie jest oczywiste, czy nurt ten przyjmie się w naszym kraju, choć mamy już pewne sygnały podobnego podejścia przynajmniej w stosunku do ostatniej ze wspomnianych sfer. Przykładem niech będą choćby badania prowadzone przez Tomasza Rakowskiego w takich właśnie grupach, które wraz ze zmieniającymi się stosunkami politycznymi w kierunku kapitalizmu o dosyć drapieżnym obliczu licznie pojawiają się na obrzeżach metropolii, dominujących, by nie powiedzieć – hegemonicznych grup społecznych czy wielkich zakładów pracy. Przykładem tego ostatniego niech będą kopalnia i elektrownia w Bełchatowie, których zaistnienie stworzyło dla jednych ścieżkę awansu społecznego, innych zaś wyrzuciło poza nawias życia społecznego (Rakowski 2004). Wywłaszczeni rolnicy, zwolnieni wskutek redukcji zatrudnienia robotnicy czy wszyscy inni, którzy mieli więcej szczęścia, lecz którzy niejako „zmuszeni zostali” do poddania się procesom modernizacyjnym usuwającym dawniejsze kulturowe korzenie, bytują zatem częstokroć w świecie nie tylko „nowej biedy”, lecz także braku wyraźnych drogowskazów życiowych. Działalność antropologa wobec tej sytuacji nie ma jednak polegać na dostarczaniu gotowych diagnoz, programów pomocowych czy edukacyjnych – byłby to przypadek swoistego najnowszego neokolonializmu. Ma on nade wszystko uznać

(...) świat społeczności zdegradowanych jako pełnoprawny w istocie sposób istnienia (...). Program zaangażowania antropologicznego jest w tym sensie zupełnie odmienny wobec budującego nową rzeczywistość działania modernizującego. Miałby on zmienić sens „społecznej aktywizacji” środowisk zdegradowanych i przyznać wartość ich najbardziej własnym doświadczeniom (Rakowski 2008: 156).

PRZEMOŻNA SIŁA TUBYLCZEGO PUNKTU WIDZENIA

Czyżby zatem najnowsza wersja „tubylczego punktu widzenia” Malinowskiego? Od takiego dialogowego, empatycznego rozumienia wewnątrz- i międzykulturowej różnorodności zdaje się odcinać natomiast jedna z dyskusantek wspomnianej debaty na łamach („op.cit.”), Joanna Tokarska-Bakir (2004). Nie tylko zatem – ogólnie – podważa zasadność długiej tradycji relatywizmu w antropologii

w stosunku do możliwej antropologii zaangażowanej, lecz odrzuca także jej nurt hermeneutyczny, rozumiejący i interpretatywny. Do drugiego z tych argumentów przyjdzie jeszcze wrócić, teraz – pozostając w toku obecnego wywodu – odnieśmy się do konkretnych przykładów podawanych przez badaczkę, które mają wspierać zasadność jej antyrelatywizmu. Otóż zdaje się ona dużo bardziej bezkompromisowa w podejściu do takich kwestii, jak: ekscyzja, koncepcja wolności obywatelskich w Chinach czy pozycja kobiet we współczesnym islamie, niż na przykład Herzfeld, piętnując wspomniane praktyki cokolwiek z punktu widzenia wartości i norm własnej kultury. Niewątpliwie prawdą jest, że stosunki władzy wpisane są w stosunki kulturowe „na zewnątrz” domeny antropologa, czyli i on sam w nich tkwi – czy tego chce, czy też nie. Herzfeld podkreśla jednak z naciskiem, że „władza nie jest zła sama w sobie; władza po prostu istnieje obok nas i może być użyta. Antropolodzy mają swoją rolę do odegrania i tylko wtedy mogą ją odegrać dobrze, jeżeli na różnych poziomach rozmawiają także z tymi, którzy mają władzę” (2006: 7).

A zatem poglądu Herzfelda o tym, iż „władza nie jest zła sama w sobie” nie należy rozumieć jako usprawiedliwienie wszelkiej władzy. Nie można przy tym mieszać porządków władzy politycznej, na przykład w komunistycznych Chinach, i „władzy kulturowej”, jaką sprawuje islam w krajach o jego dominacji. Pierwsza, choć wyrosła do pewnego stopnia z określonego kulturowego podłoża, godna jest potępienia za łagry, publiczne rozstrzeliwanie skazanych i zwykłą cenzurę, w przypadku drugiej należałoby zachować znaczną ostrożność. Warto zatem wesprzeć pogląd owych „nieoświeconych” orientalistów, piętnowanych przez Tokarską-Bakir, którzy argumentują, że – na przykład – z punktu widzenia aksjologii islamskiej godny pożałowania jest los kobiet europejskich „zmuszanych” do uprawiania hedonistycznego stylu życia: picia alkoholu, imprezowania czy godzenia się na przygodny seks. Zauważmy, że z tamtego punktu widzenia to jest powód do utyskiwania na los zachodniej kobiety, która będzie z kolei ubolewać nad tym, że kobiety islamskie są „zmuszane” do pozostawania w domu, czystości seksualnej czy rodzenia dzieci...

Niech za ilustrację złożoności i nieoczywistości tych i podobnych kwestii posłuży wprowadzenie przed kilku laty zakazu noszenia we francuskich szkołach chust przez muzułmańskie dziewcz-

częta, który stał się przedmiotem protestu ze strony ekstremistów islamskich, lecz bodaj jeszcze bardziej ze strony samych zainteresowanych. Oczywiście, można utrzymywać, że te nie mają świadomości, w jakim „ciemnogrodzie” żyją. Byłby to jednak pogląd laika pozbawionego wiedzy na temat siły obyczaju, aksjologii, a często *sacrum* kształtującego ludzkie sposoby życia. Jeśli antropolog opowiedziałby się po jednej ze stron takiego czy innego sporu, tutaj: na temat pojęcia wolności politycznej, która wyrasta wszak do pewnego stopnia z określonej tradycji kulturowej, zamieniłby się rolą z propagandystą politycznym. Czym innym bowiem jest wartość zakorzeniona w umysłowości i kulturze oświecenia, mianowicie „wolność od” możliwych wszelkich ograniczeń (wolność negatywna w ujęciu Berlina), tutaj – od nakazu noszenia chust, a czym innym „wolność do”, tutaj – prawa noszenia owych chust dana przez lokalny obyczaj (wolność pozytywna, zob. Berlin 1991), z czym zresztą łączy się postawa odpowiedzialności, mniej powiązana z „wolnością od”. Mamy zatem różne kulturowo zdeterminowane pojęcia wolności, choć równoprawne, a uznanie jednej z nich za obowiązującą jest przypadkiem kulturowej i politycznej zarazem hegemonii, której podmiotami mogą być i sami antropolodzy. Ostatecznym horyzontem regulującym tutaj praktykę kulturową jest prawo, które ze swej istoty narzuca pewne ograniczenia, chodzi jednak o to, by nie dotyczyły one tylko jednej ze stron i uwzględniały przy tym – tak bardzo, jak tylko możliwe – zasadę konsensusu.

Można by pójść jeszcze dalej i stwierdzić, że owa oświeceniowa „wolność od” okazuje się – w oczach tych, którzy się na nią nie zgadzają, jak owe muzułmańskie dziewczęta – raczej „ograniczeniem do” tego, co narzuca prawo silniejszego czy większości, słowem, prawo posiadającego władzę polityczną. Rzecz można by uczynić zamkniętą w tym zakresie i odwołać się do dawno już sformułowanej uwagi na ten temat autorstwa Leszka Kołakowskiego:

Są w rzeczy samej argumenty dla twierdzenia że, pomijając prawdy objawione, wszystkie systemy wartości, póki są spójne wewnętrznie, mogą się bronić przed krytyką logiczną i empiryczną; nie sposób dowieść – co się zowie dowieść – (...), że równość wobec prawa ma wyższość nad prawodawstwem, które udziela przywilejów określonym kastom (1983: 16-17).

Wydaje się, że na większą jeszcze skalę takim przypadkiem narzucania jednego tylko rozumienia wolności, „wolności od”, jest

choćby ogólnoswiatowa zachodnia, a w szczególności amerykańska akcja promowania – pokojowo i przy użyciu siły – ideałów zachodniej demokracji, liberalizmu i jednostkowej wolności. Zresztą miało i ma to wciąż miejsce również w amerykańskiej polityce wewnętrznej, począwszy od niemal dosłownej eksterminacji tubylczych amerykańskich ludów w XIX wieku, poprzez próby uczenia ich, jak mają stać się „prawdziwymi” miłującymi wolność Amerykanami – w pierwszej połowie minionego wieku (odbieranie dzieci rodzicom, osadzanie ich w internatach przypominających więzienia i w konsekwencji wynaradawianie całych społeczności), aż po całkiem współczesny mur i zasieki na południowej granicy tego państwa, oddzielające świat bogactwa od świata biedy, pokrywające się tutaj w znacznej mierze z odnośnymi etnosami. Czy taka droga wiedzie do rozwiązywania problemów w stosunkach międzykulturowych?

Są wszakże inne sposoby radzenia sobie z takimi i podobnymi wyzwaniem. Jeśli byśmy pozostali przez chwilę w problematyce amerykańskiej, dobrym przykładem nieco innego zagadnienia, będącego zarazem przedmiotem konfliktu kulturowego, podobnie jak we wcześniejszym przykładzie francuskim, jest odmienność rozumienia pojęcia postawy obywatelskiej wśród obywateli amerykańskich pochodzących właśnie zza owych zasieków. Temat ten stał się interesujący dla Carlosa Véleza-Ibáñeza (2004) w świetle zmieniających się demograficznych i kulturowych stosunków w obrębie społeczeństwa amerykańskiego. Otóż – według obecnych szacunków – w roku 2100 jedną trzecią ogółu mieszkańców tego państwa stanowić będą obywatele pochodzenia meksykańskiego, co – poza tym przynajmniej kilka, a może kilkanaście procent obywateli innego latynoskiego pochodzenia – dość istotnie zmieni oblicze kraju i – można przypuszczać – świata. Autora tej wypowiedzi interesuje przy tym tyleż zagadnienie stosunków kulturowych, ile wynikające z nich problemy natury politycznej czy ekonomicznej. Dotychczasowe badania dowodzą mianowicie, że meksykańska (lub ogólniej – latynoska) mniejszość jest mało podatna na adaptację do kulturowych wzorców amerykańskich – z wszystkimi tego konsekwencjami. Przede wszystkim dotyczy to niepodejmowania edukacji, poprzestawania na zaspokajaniu zapotrzebowania na najprostszą, niewykwalifikowaną siłę roboczą oraz zamykanie we własnej społeczności. Autor stwierdza, że to nieuchronnie spowoduje podział

ze względu na wykształcenie czy zamożność między – wciąż jeszcze – białą większością a latynoską mniejszością. Należałoby jednak zauważyć, że odnosi się to także do siły wpływów politycznych, co prowadzi do frustracji i niebezpieczeństwa dla wewnętrznego porządku państwa. Autor dowodzi, że dzieje się tak w znacznej mierze na skutek obcości amerykańskich wzorów kulturowych, wyrastających z ideałów indywidualizmu, jednostkowej odpowiedzialności i konkurencyjności, co jest odległe kulturze pochodzenia omawianej mniejszości. Rolą antropologa jest zdiagnozowanie sytuacji i sformułowanie działań zaradczych, które doprowadziłyby do jakiegoś nowego kulturowego *modus procedendi*, tutaj – według autora – przesunięcia nacisku w życiu publicznym z podmiotowości jednostki na podmiotowość zbiorowości; dotyczyć by to miało i sfery obyczajów, i aksjologii, i prawodawstwa.

Z podobnym problemem, tylko na mniejszą skalę, mierzył się zresztą i Sol Tax kilka dziesiątków lat temu, kiedy poszukiwał sposobów przystosowania Indian Fox do indywidualistycznego amerykańskiego wzorca osobowego, ludu również wyznającego raczej postawy kolektywistyczne (1975: 515). Rzecz w tym jednak, że to, co było kiedyś sprawą marginesową z punktu widzenia kulturowego nurtu głównego *White Anglo-Saxon Protestant*, dziś staje się centralnym ośrodkiem sporu o kulturowy – a zatem polityczny, społeczny, ekonomiczny – kształt kraju, którego wzory kulturowe przekształcają się z dawniejszego *melting pot* we współczesną *salad bowl*. Według tej ostatniej zasady, takie wielokulturowe organizmy nie powinny być podporządkowane jakiemuś nurtowi wspólnemu, lecz stanowić mają odmienne jakości, co daje pewną gwarancję zachowania lokalnych odrębności i tożsamości. Nie ma chyba potrzeby dodawać, że – wzorem typowych imigranckich narodów – kultura globalna staje się na naszych oczach taką właśnie olbrzymią salaterką.

Wydaje się więc, że ignorowanie wspomnianych demograficznych i kulturowych faktów byłoby przykładem politycznej ślepoty. Według Véleza-Ibáñeza, kluczem do zażegnania niebezpieczeństwa osunięcia się w niekontrolowany bieg spraw jest redefinicja pojęcia obywatelskości, która uwzględniałaby kulturowe wzorce meksykańskie, mianowicie obywatelskości przypisane – jak się rzekło – raczej zbiorowości niż jednostce. Służyłoby to aktywizacji tej części społeczeństwa i zapobiegało zarazem niebezpieczeństwom płynącym z bierności. Dodajmy zatem – z zachodniej perspekty-

wy – że przyjęcie takiego kierunku polityki państwa bynajmniej nie podważa całości tradycji liberalnej filozofii społecznej, a w pewnym zakresie mogłoby ją nawet wzmocnić, co dotyczy na przykład ideałów utylitaryzmu, które zyskałyby być może na żywotności wobec tak zmienionego kolektywnego kontekstu użycia.

Warto tutaj zauważyć, że tak zróżnicowane modelowo pojęcie wolności eksponuje i pozytywnie wartościuje – odpowiednio – indywidualny wymiar egzystencji ludzkiej w pierwszym przypadku, w drugim zaś – właśnie wymiar kolektywny. Należy raz jeszcze z naciskiem podkreślić, że w obu wypadkach mamy arbitralnie wybrane kierunki samorealizacji – czy to będzie na mocy jakiejś historycznie usytuowanej filozofii społecznej, czy kulturowego wzorca, jeślibyśmy dla uproszczenia chcieli te dwie jakości odróżnić. Rzecz ta okazuje się niezmiernie ważna w przypadku, gdy dochodzi do konfliktu sposobów życia, wartości, systemów religijnych, a choćby form organizacji pracy, hołdujących jednemu lub drugiemu. I o ile antropolog jest szczególnie predestynowany do bycia ekspertem w takich czy innych sporach, o tyle spoczywa także na nim szczególna odpowiedzialność za podejmowane kroki, choćby ograniczało się to – jak sugeruje klasyk zaangażowanego stanowiska, Sol Tax – do maksymalnie neutralnego zdiagnozowania sytuacji i pozostawienia decyzji samym zainteresowanym.

Moment ten podkreśla inna dyskutantka na łamach „(op.cit.)”, Zofia Sokolewicz, która ma dobre prawo do występowania jako świadek wykorzystywania wiedzy antropologicznej w polityce – w tym przypadku przez władzę komunistyczną. Jeśli chodzi natomiast o problemy bardziej uniwersalne, absorbujące ludzi we wszelkich ustrojach politycznych, pyta cokolwiek retorycznie: „Czy prawo do aborcji jest tak oczywiste, że każda krytyka tego prawa musi skutkować potępieniem tego, kto takie poglądy głosi?” (2005: 6). Słusznie, gdyż równie dobrze można argumentować za prawami muzułmańskich dziewcząt do noszenia chust, Indian Kwakiutl do łowienia ryb ościeniem czy Łemków do własnego języka na tablicach informujących o nazwie miejscowości w Beskidzie Niskim, jak i przeciw nim. Pojawia się wprawdzie problem prawa do obcinania rąk złodziejom w Arabii Saudyjskiej, a więc rzecz już nieco innego kalibru niż tylko pojęcie kulturowo zdeterminowanej wolności, nad czym zastanawiał się wcześniej Kołakowski. W tym wypadku masa krytyczna zostaje przekroczona przez tak drastycz-

ny z europejskiego punktu widzenia sposób karania, że stwarza to sytuację dylematu etyczno-kulturowego w praktyce nie do przezwyciężenia.

NIEZBĘDNOŚĆ STAREGO DOBREGO RELATYWIZMU KULTUROWEGO

Jak zatem zauważa filozof, podważając w rzeczy samej istotę relatywizmu kulturowego:

Ktokolwiek powiada w Europie, że wszystkie kultury są równe, normalnie nie miałby ochoty, żeby mu obcinano rękę, kiedy oszukuje przy podatkach, albo by mu zaaplikowano biczowanie publiczne – czy ukamienowanie w przypadku kobiety – jeśli uprawia miłość z osobą, która nie jest jego legalną żoną (lub mężem). Powiedzieć w takim przypadku „takie jest prawo koraniczne, trzeba respektować inne tradycje”, to powiedzieć w gruncie rzeczy „u nas to by było okropne, ale dla dzikusów to w sam raz”; tak więc wyrażamy nie tyle respekt, ile pogardę dla innych tradycji, a zdanie „wszystkie kultury są równe” najmniej się nadaje do tego, by tę postawę opisać (Kołakowski 1983: 17).

Wyduje się to dosyć oczywistą konsekwencją odrzucenia „przestarzałego” relatywizmu kulturowego, który w oczach pięknoduchów (a może raczej małodusznych?) teoretyków do niczego już się nie nadaje. O ile jednak dobrym prawem filozofa, który posługuje się ponadto zasadami logiki klasycznej, jest stwierdzenie istnienia tutaj aporii z zakresu epistemologii, o tyle antropolog, jeśli filozofem stać się nie chce, winien szukać innych rozstrzygnięć paradoksu. Na przykład Clifford Geertz, głosząc swą postawę antyantyrelatywizmu, miał zarazem świadomość złożoności zagadnienia prawomocności i reprezentacji w epistemologii międzykulturowej. Uściślijmy zatem, że jego antyantyrelatywizm nie oznacza ani automatycznego przejścia na stronę jakiegoś metarelatywizmu, ani też zwykłego przeciwstawienia się antyrelatywizmowi, co nakazywałyby kryteria logiki formalnej. Mamy tutaj bowiem nie zabieg logiczny, lecz retoryczny, a i historia dyscypliny zobowiązuje. Odnosząc się zatem do poglądów niektórych antyrelatywistów, na przykład Jarviego, zauważa, iż poglądy relatywistyczne, „te, do których próbuje się nas zniechęcić, wydają mi się trafniejsze od tych, do których usiłuje się nas zachęcić [antyrelatywistyczne – J.B.], a przy tym leżą

w samym centrum antropologicznego dziedzictwa” (2003: 58). Co więcej, relatywizm to nie wymysł antropologów, lecz zwykłe dane, które już Montaigne’a przywodziły do wniosków konstruowanych w myśl zasady „co kraj, to obyczaj”, która pomagała mu zrozumieć, dlaczego na przykład „tubylcy z Karaibów nie noszą bryczesów” (Geertz 2003: 61). Stąd też „w świecie tak nasyconym różnaitością pochopne sądy są czymś więcej niż błędem, są zbrodnią” – dodaje Geertz (2003: 62).

Owymi pochopnymi sądami są na równi: apodyktyczne stwierdzenie racji i bezradne wskazanie paradoksu logicznego. Chodzi o to natomiast, że w rozumieniu kultur w ich wielości i w ich wieloogłędowości nie takie kryteria należy stosować, na czym zawiódł się już Lucien Lévy-Bruhl, próbując opisać kulturowe racjonalności za pomocą logiki lub para-logiki, lecz kryteria z zasady zakładające niestałość, płynność, retoryczność zrelatywizowaną nie tylko do poszczególnych zbiorowych form kulturowych, lecz także poszczególnych przypadków. Albowiem – powtórzmy za Geertzem – nie ma czegoś takiego jak „ogólna teoria interpretacji kulturowej”: „zasadniczym zadaniem budowania teorii nie jest tu skodyfikowanie abstrakcyjnych prawidłowości, lecz umożliwienie powstawania opisu gęstego; nie chodzi o tworzenie uogólnień pomiędzy różnymi przypadkami, lecz wewnątrz konkretnych przypadków” (2005a: 41). A zatem teoria przypadku to najpewniejszy, choć nie jedyny paradygmat poznawczy, który w perspektywie możliwej antropologii zaangażowanej wymaga włączenia jeszcze wspomnianej wcześniej praktyki – niezbędnego dopełnienia wiedzy nie bytującej li tylko w postaci wyabstrahowanego modelu.

Ustalenia powyższe nie prowadzą wszakże do wniosku o chodzeniu po jakiejś epistemologicznej linii, co zdają się postulować skrajni relatywiści, również w antropologii. Do postaci swoistego dyscyplinarnego narcyzmu doprowadziła ten pogląd amerykańska antropologia postmodernistyczna, składająca się w dużej mierze z nawróconych kognitywistów, którym zapewne nie wystarczało sprowadzenie reprezentacji świata do kulturowo spetryfikowanych przedstawień pojęciowych. Z Geertzowskich postulatów otwarcia uczynili w istocie postulaty zamknięcia, doprowadzając do niemal zupełnego epistemologicznego i metodologicznego „wsobnego zapętlenia”. To oczywiście podcinanie gałęzi, na której się siedzi, wydaje się zgoła poznawczym nihilizmem, jeśli nie wynikają z tego

konstruktywne, choćby jedynie warunkowo, wnioski i programy badawcze. Stwierdzenie bowiem własnej (i swych poprzedników) intelektualnej a zatem politycznej przewagi, niczym przy tym nie uprawnionej, jest przykładem skrajnego sceptycyzmu, który zasłania świat nieprzeniknioną mgłą, pośród której dane nam jest jedynie chodzenie po omacku, bez żadnej gwarancji na to, że nie wpadniemy prędzej czy później w jakąś dziurę, może nawet czarną, która doprowadzi nas do kompletnej (poznawczej) anihilacji.

ZNACZENIE STUDIÓW KULTUROWYCH I KRYTYKI KULTUROWEJ

Warto zauważyć, że podobne poglądy w zakresie – nazwijmy to – krytyki kulturowej, lecz rozumianej na sposób metodyczny, również pod hasłem tropienia wszelkich form absolutyzmu i hegemonii, w tym poznawczej, formułowały niemal od połowy minionego wieku studia kulturowe. Ich geneza wywodzi się wprawdzie nie z zainteresowania odmiennością kulturową z rodzaju etnosu, lecz nade wszystko z porządku: klasy, płci kulturowej, wykształcenia czy stylu życia. To prawda, zainteresowania współczesnej antropologii, być może nawet zwłaszcza polskiej, przemieszczają się i w tym kierunku, co nastrocza pewnych problemów co do zakresu i metody. Jednak ów potencjał zaangażowania i krytycyzmu, który antropologia niejako odkryła w pewnym momencie w obrębie swego kapitału poznawczego, w przypadku studiów kulturowych był samym jądrem paradygmatu tyleż naukowego, co krytycznego – jakkolwiek kontradiktorycznie zestawienie tych cech mogłoby się jawić. W miejsce jednak Indian Fox Taxa niemal w tym samym czasie, gdyż już w latach pięćdziesiątych minionego wieku, pojawiła się brytyjska klasa robotnicza, będąca na przykład przedmiotem troski Richarda Hoggarta (1976). Później dołączyły do niej subkultury młodzieżowe, głównie zresztą wywodzące się z owej klasy (zob. np. Willis 1977), kobiety (zob. np. Chodorow 1978), amerykańska czarna mniejszość (zob. np. Gilroy 1987) czy nawet kultura popularna, którą również wzięto w obronę (zob. np. Fiske 1989).

Wszystkie powyższe przykłady poświadczają zarazem istnienie wspólnych pól antropologii i studiów kulturowych, choć – jak się rzekło – ta pierwsza, w szczególności w polskiej wersji, wydaje się dużo spóźniona ze swymi krytycznymi i zaangażowanymi aspira-

cjami. Oprócz tematów istnieją przy tym i autorzy, do których oba kierunki się przyznają i których dzieło uważa się w obu wypadkach za intelektualne dziedzictwo i drogowskaz zarazem dla dalszych badań. W szczególności dotyczy to problemów kolonializmu i neo-kolonializmu (zob. np. Said 2005), co jest przy okazji dobrym punktem wyjścia do krytyki samej antropologii, nie tylko tej dawniejszej, która była na usługach potęg kolonialnych, lecz także tej współczesnej, północnoatlantyckiej, jak ją niektórzy określają, głównie anglosaskiej, która ma monopolizować rynek myśli na temat wielości kulturowej (zob. np. Ribeiro 2006).

Studia kulturowe mogą się tutaj jednak poszczycić większym zaangażowaniem, wyrosłe w znacznej mierze z postmarksowskich filozofii sprzeciwu wobec wszelkich ideologii i hegemonii (zob. rozdz. II.1), włącznie z ich antropologicznie ujętymi kulturowymi przejawami. Dotyczy to zresztą nie tylko stosunków między poszczególnymi etnosami i ich narodowymi przejawami, jak to się dzieje w wypadku wszelkich (neo)kolonializmów czy (neo)nacjonalizmów, lecz także w ich obrębie, gdzie kulturowa hegemonia jest podobnie obecna w relacjach między klasami i grupami społecznymi, jak również między rządzącymi a społeczeństwem (np. poprzez system edukacji czy w sposób bardziej zawaolowany – poprzez rozmaite formy polityki kulturowej; zob. np. Bennett 1998). Determinacja studiów kulturowych w realizacji tak rozumianej misji jest tak wielka, że nie do rzadkości należą takie ujęcia ich przedstawicieli, jak na przykład reprezentowane przez Simona Duringa:

(...) studia kulturowe to dyscyplina zaangażowana na trzy różne sposoby. Przyjmuje perspektywę tych, którzy są marginalizowani lub uciskani; wspiera wszelkie formy pielęgnowania i afirmacji kultury oraz ruchy fanów; w swych analizach i krytyce skupia się na życiu codziennym lub na wszelkich przejawach aktywności poza akademią (2005: 5).

Warto podkreślić fakt antyelitarystycznego podejścia, rozpiętego między dwoma kategoriami analitycznymi, pozostającymi zresztą w relacji określonego logicznego następstwa: polityką kulturową (*cultural politics*) z jednej strony, z drugiej zaś polityką kulturalną (*cultural policy*). Program ten w różnych wersjach jest realizowany od samego początku studiów kulturowych, propozycja zatem Agnieszki Kościańskiej, inicjatorki wspomnianej debaty na łamach („op.cit.”), by polska antropologia wzbogaciła się o po-

dejsie z dziedziny krytyki społecznej, jest słusznym postulatem, głoszonym nie tylko przez antropologów. Wydaje się przy tym nieuprawnione porzucanie – jak to określa – „interpretacji symbolicznej” (2004: 12). Nie może być mianowicie mowy o owej krytyce bez interpretacji symbolicznej, jako że znaczenia stanowią sam rdzeń kultury, w tym stosunków władzy, co od samego początku swego istnienia podkreślają główne nurty studiów kulturowych. Sięgnijmy raz jeszcze do cytatu, wypowiedzi wytrawnego historyka studiów kulturowych, Chrisa Barkera, która unaocznia nam – idąc tyleż tropem Gramsciego, ile Faucaulta – jak należy rozumieć politykę kulturową:

Jednym z głównych założeń studiów kulturowych jest teza, że przedmiot ich dociekań – kultura – stanowi przestrzeń walki o znaczenia. Oznacza to, że między różnymi sposobami postrzegania świata toczy się w obrębie kultury nieustanna walka o pierwszeństwo oraz pragmatyczne roszczenie do prawdy. Mówiąc szczegółowo, znaczenie i prawda są w kulturze ustanawiane w obrębie układów władzy (...). Władza, rozumiana jako społeczna siła regulacyjna, która tworzy jednostkę, pozwala na zaistnienie określonych rodzajów wiedzy i wyklucza inne. To, czy dany człowiek jest czarny czy biały, mężczyzną czy kobietą, Afrykaninem czy Amerykaninem, bogaty czy biedny, ma znaczenie ze względu na różne zasoby kulturowe, które go ustanawiają i do których ma z tych pozycji dostęp” (2005: 470–471).

A zatem polityka kulturowa to pojęcie opisujące zdeterminowanie form reprezentacji przez władzę, która niejako skrywa się za kulturowymi mapami znaczenia. Polityka kulturalna to natomiast tworzenie warunków dla przezwyciężenia wszelkich form tego typu hegemonii, demistyfikacji stosunków władzy realizujących się przez formy kulturowe – to, jeśli chodzi o program „negatywny”. Program „pozytywny” natomiast to propagowanie kulturowej równości w różnorodności, powszechnej dostępności do rozmaitych dóbr kultury, w tym tej wysokiej, wspieranie wszelkich form kulturowej mniejszości i zmarginalizowania, jak również wspomaganie podtrzymywania rozmaitych, zwłaszcza lokalnych i mniejszościowych tradycji – czy to przez tworzenie stosownych regulacji prawnych, czy działalność odpowiednich agend rządowych i pozarządowych.

Rzecz, która warta jest tutaj raz jeszcze podkreślenia, to włączenie stosunków władzy w samą kulturę, która je reprodukuje, w tym – w mikroskali – wpisanie ich w znaczenia. Dostrzegają to i wspo-

mniani wcześniej Herzfeld i Borofsky, czyniąc je samym ośrodkiem kondycji ludzkiej, a zatem dołączają tutaj do diagnozy od dawna sformułowanej przez studia kulturowe. Wydaje się wszakże, iż Herzfeld proponuje jakościowo nowe ujęcie rzeczzonej problematyki, określając postawę antropologa mianem „produktywnego dyskomfortu” (2006: 7). Wprawdzie za tą formułą kryje się oręż, który jest w posiadaniu antropologa – wskazywania wszelkich struktur władzy i zakusów władzy, ale jeśli rzecz potraktować nie tylko w kategoriach etycznych, lecz także epistemologicznych, to okaże się, że jest to postawa konsekwentnie eksploatująca przesłanki sceptycyzmu poznawczego ostatniej doby, głoszonego przynajmniej od czasów Geertza. Jest to jednak sceptycyzm metodyczny, nie skrajny, baczący na to, by nie podważać podstaw własnej prawomocności.

Dostrzegały to od samego początku właśnie studia kulturowe, wsparte solidnymi i krytycznymi zarazem koncepcjami filozoficznymi, wskazywały źródła w tej walce o władzę, w której kultura jest pasem transmisyjnym dla określonych interesów wiodącej ideologii (Althusser), klasy dominującej (Gramsci) lub rozmaitych konkurujących ze sobą grup (Facault). To właśnie w tej walce o władzę – nieco upraszczając – mniejszości etniczne, kolorowi, środowiska nazywane biedą, kobiety, konsumenci, klasa pracująca, subkultury młodzieżowe, miłośnicy kultury popularnej, imigranci przegrywają kulturową (a zatem i polityczną, i ekonomiczną) batalię z etniczną większością, białymi, bogatymi, mężczyznami, producentami, elitami, społecznym nurtem głównym, kulturą wysoką, mieszkańcami krajów uchodźstwa itd. Oczywiście, to jedynie wybrane przykłady możliwych konfliktów, które w lokalnym wymiarze będą dotyczyć jeszcze innych grup i grupowo określonych znaczeń kulturowych i interesów.

Warto zwrócić uwagę na postępujące zbliżanie się i zacieranie granic, również w aspekcie jakiejś formy zaangażowania, między antropologią a studiami kulturowymi. Wymieniam w tej kolejności wspomniane dziedziny wiedzy, mając na uwadze chronologię ich pojawienia się w systemie nauki, choć – jak się rzekło – pierwszeństwo w rozmaitych postaciach zaangażowania i krytyki, przynajmniej jeśli chodzi o przypisywaną im wagę, należy oddać studiom kulturowym. Jednak poglądy, z którymi zgodziliby się najzagorzalsi rzecznicy linii *Birmingham Centre for Cultural Studies*, piętnujące rozmaite formy ideologicznego czy hegemonicznego zniewolenia,

usłyszemy i z ust rodzimego antropologa, który namawia do tego, by pochylić się nad takimi zjawiskami, jak:

(...) bieda, zwłaszcza w byłych pegeerach; bezrobotni i bezdomni; dyskryminacja kobiet w życiu publicznym i rodzinnym; rasizm wobec imigrantów i rodzimych mniejszości; antysemityzm; nacjonalizm; społeczeństwo obywatelskie; tworzenie klanów rodzinno-zawodowych w cenionych i dobrze opłacanych zawodach, takich jak adwokaci i lekarze; umożliwianie potomnym, poprzez zasiedzenie i koneksje, robienia karier akademickich, artystycznych i medialnych; korupcja.

Namawia także do tego, by:

(...) pisać o obowiązującym porządku światopoglądowym i hierarchii społecznej w terminach legitymizującej je kultury tworzonej codziennie w praktyce społecznej, a elity mają w tym procesie rolę uprzywilejowaną; o nepotyzmie jako o systemie niemal kastowym; o nacjonalizmach i dyskryminacji jako o przypadkach tworzenia ideologicznych wspólnot dystansujących się wobec innych w imię ekskluzji społecznych; można też pokazywać mechanizmy kulturowe rządzące myśleniem zbiorowym (...) (Buchowski 2005: 6).

ANIMACJA KULTURY JAKO ANTROPOLOGIA ZAANGAŻOWANA

I oto od różnych projektów (często wszakże wcielanych w życie) zaangażowanej antropologii, poprzez jeszcze bardziej bodaj zaangażowane studia kulturowe, niereprezentowane wprowadzić w systemie rodzimej nauki, dochodzimy do wskazanego na początku rodzimego nurtu animacji. Należy jednak podkreślić istnienie dwóch przynajmniej orientacji akademickich w tym zakresie. Pierwsza to animacja społeczno-kulturalna, uprawiana w uczelnianych jednostkach pedagogiki, silnie zorientowana na edukacyjny wymiar działań popularyzatorskich i animacyjnych. Jedną z czołowych polskich teoretyków tego podejścia ujmuję ją następująco:

Animacja społeczno-kulturalna zajmuje się upowszechnianiem „kultury wysokiej” i aktywnością w czasie wolnym, ale również pobudzaniem i ożywianiem nowej „kultury ludowej”, tj. twórczości nieprofesjonalnej w najszerszym znaczeniu tego słowa (Kopczyńska 1993: 9–10).

Autorka posiłkuje się tutaj głównie tradycją francuską i doświadczeniami licznych *Centres Socio-Culturels*, lecz podobny nurt znaj-

dziemy i w wydaniu anglosaskiego typu działalności znanej pod nazwą *community arts*. Odmiennością tego zaangażowanego podejścia od wcześniejszych – antropologicznego i tego prezentowanego przez studia kulturowe – jest ograniczony cokolwiek zakres definicyjny kultury – mianowicie zasadniczo do jej humanistycznego i edukacyjnego aspektu.

To zawężone podejście z kolei przedstawiciele rodzimej animacji kultury, o której pora teraz powiedzieć kilka słów, zdają się postrzegać jako pewien mankament. Grzegorz Godlewski, reprezentant tego nurtu stworzonego w Instytucie Kultury Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego, zauważa mianowicie, że „animacja nie jest jakąś częstkową działalnością kulturalno-oświatową. Tylko jest działaniem na rzecz wspierania kultury doświadczenia bezpośredniego, kultury czynnej, kultury nie-za-bardzo-zapośredniczonej” (2005: 6). Istotnie, można się zgodzić, że animatorzy społeczno-kulturalni nie dość konsekwentnie realizują ideę animacji, której etymologia odsyła do nieco szerszego spektrum spraw dotyczących już antropologicznie rozumianej kultury jako sposobu życia. Albowiem animacja to tchnienie duszy (*anima*), ożywienie (*animio*) niekoniecznie w obrębie wybranej sfery ludzkiego życia, charakteryzowanej na przykład jako „wysoka”, „twórcza” itp., jest to bowiem ożywienie – można by rzec – bezprzymiotnikowe. Nie ma zatem przesady w przekonaniu Godlewskiego, że tak szeroko rozumiana animacja kultury (może nawet lepszym określeniem byłaby „animacja kulturowa”) to rodzaj stosowanej antropologii kulturowej.

Należy docenić tak duże aspiracje, praktyka jednak zdaje się jeszcze nie potwierdzać określonej w ten sposób roli rodzimej wersji antropologii stosowanej czy zaangażowanej. Środowiska animatorów kultury podejmują liczne inicjatywy animacyjne, zakres ich jednak nie wyszedł jeszcze w jakiś znaczący sposób poza stymulowanie wspomnianej *community arts*, działalności na poły artystycznej wykonywanej mocą zbiorowo podjętego wysiłku. Wprawdzie wspierające działania mają sprzyjać pojawianiu się „tematów społecznie istotnych”, podłożem jest jakaś postać działalności artystycznej, a cała rzecz animowana jest przez osoby z takim wykształceniem. Jeden z bardziej czynnych przedstawicieli tego podejścia, Janusz Byszewski, stwierdza wprost, że „animacja kultury jest sztuką. Są artyści, którzy malują, rzeźbią, tworzą spektakle i tacy, którzy animują, tworzą projekty artystyczno-społeczne” (Byszewski, Parczewska 2003a).

W wyniku tego działania rola artysty jest raczej inicjująca niż kreatywna, pozycja – towarzysząca, nie zaś dominująca, a autorami prac powstałymi we współdziałaniu z artystą stają się ci, których na ogół w innych przedsięwzięciach kulturalnych określa się mianem widzów (2003a: 4).

Dobrze oddaje to tytuł jednego z projektów: *Dom, moje centrum świata. Projekt artystyczny, społeczny, edukacyjny*, realizowany przez Marię Parczewską i Janusza Byszewskiego w Supraślu, w 2003 roku. Składały się na niego wywiady, warsztaty i działania artystyczne, jak na przykład zdjęcia fotograficzne miasta wykonywane przez dzieci z tamtejszego domu dziecka – obrazy ukazujące specyficzny sposób widzenia miejsca przez młode osoby pozostające na marginesie. Zorganizowana wystawa miała być – w myśl założeń – ilustracją praktyki *community arts*, która ma wydobywać głosy nie zawsze słyszane. Wśród działań animacyjnych znalazły się także inne przedsięwzięcia, których celem było zrekonstruowanie pewnego autowizerunku społeczności stworzonego przez rozmaite praktyki artystyczne – mentalną mapę miasta, rozumianego dosłownie i przenośnie, wykraczającą jednak dalece poza symboliczną topografię.

KOŃCOWA APORIA – OBIEKTYWNOŚĆ/SOLIDARNOŚĆ

Z powyższego zestawienia dyscyplin wiedzy wykazujących cechy i programy zaangażowania ujawnia się – jak widać – zagadnienie warte osobnego rozważenia, na co nie ma już tutaj miejsca, a mianowicie zamazywanie się zakresów i metod wspomnianych ujęć na polu zarówno zaangażowania, jak i badania. Powiedzmy przy tym, za Zofią Sokolewicz, zawężając omawiane tutaj sprawy do pola antropologicznego:

Nie ma odpowiedzialności etnografii, jest indywidualna odpowiedzialność etnografów. I odpowiedzialność ta jest ściśle związana z ich poglądami społecznymi, religijnymi, etyką. Dość długo żyłam w PRL-u, by pozwolić, obojętnie komu, liberałom czy fundamentalistom, narzucać jedynie słuszne poglądy. By wiedzieć, że stosunek do tego, jak różni się od nas inny człowiek, to delikatna materia (2005: 6).

W istocie mamy tutaj bowiem z jednej strony badacza, z drugiej tego, kto wyniki badań pożytkuje, kim może być wszakże i on sam. I jeśli przy tym badanie czyli nauka nie są u swego zarania niewin-

ne, to do takiego ideału, pewnego modelu niewinności powinny dążyć. Przypomnijmy zarazem, że nauka jest ową Geertzowską „użyteczną fikcją”, przez jednych wykorzystywana tak, a przez innych inaczej, a może być, że na swój użytek musi długo czekać, czego przykładami są liczne pomysły noblistów, które zastosowano czasem po upływie dziesiątków lat. Tylko znów: cyklon B stosować można jako środek przeciw owadom roznoszącym śmiertelne choroby lub nim samym zadawać śmierć. Trudno jego wynalazcę, Fritza Habera, noblistę z 1918 roku, Żyda z pochodzenia, który musiał emigrować z Niemiec, uniknąwszy tym samym zgładzenia przez użycie wynalezionej przez się środka, posądzać o to, że miał na uwadze drugi cel (choć kilka lat przed uzyskaniem Nobla ochoczo zabrał się za wytwarzanie iperytu, gazu, który uśmiercił tysiące żołnierzy Ententy na frontowych polach I wojny światowej). Cel taki przyświecał natomiast ideologom supremacji rasowej, których przykładem niech będzie sam doktor Mengele, wykorzystujący wynalazek Habera, choć gdyby nie zbieg politycznych przypadków, być może dopełniłby żywota w rodzinnej Bawarii, pielęgnując wyniesione z domu wartości katolickie, zamiast uciekać do końca życia przed niedoszłymi ofiarami.

Zauważmy przy tym, że wielce ryzykowne byłoby wyprowadzanie tutaj zbrodniczych cech charakteru Anioła Śmierci z Auschwitz z jego katolicyzmu. Podobnie śmiało jest stawianie w jednym szeregu praktyk wobec kobiet w islamie z praktykami islamskich terrorystów, jak czyni to Tokarska-Bakir we wspomnianym wcześniej wywiadzie na łamach (op.cit.) – to mieszanie porządku kultury z bieżącą polityką. Grozi to zresztą niebezpieczeństwem popadnięcia w coś na kształt *pars pro toto*, którą to cechę Lévy-Bruhl przypisywał – jak wiadomo – myśleniu z porządku mistycznej partycypacji. Zresztą sama Tokarska-Bakir zauważa jednocześnie, że: „Ci, którzy chcą nas wysadzać w powietrze, to wcale nie są «dzicy»! To są ludzie po uniwersytetach paryskich, którzy rozczarowani, często odepchnięci, po studiach wrócili do siebie i z powrotem założyli dżelaby” (2004: 14). Czy to zatem aby nie europejskie i amerykańskie uniwersytety ponoszą przynajmniej część winy, a nie owe dżelaby? Zaiste z dużą swobodą można by przypisywać genezę zbrodniczego systemu stworzonego przez Pol Potą temu, że był w młodości mnichem (por. podobny przypadek Stalina), albo temu, że był uczniem Sartra!

Opaczność sądu Tokarskiej-Bakir na ten temat wynika być może – do czego warto na koniec wrócić – ze zbyt pochopnego opowiedzenia się za „krytyką społeczną” a przeciw „interpretacji symbolicznej”, co wyraża wypowiedź: „hermeneutyka była naprawdę dawno. Dziś potrzebujemy innych narzędzi” (2004: 13). Otóż „krytyka społeczna” bynajmniej „interpretacji symbolicznej” nie eliminuje, a wręcz przeciwnie – jak to już wcześniej wskazywano – ta pierwsza nie byłaby bez drugiej możliwa. Owe dżelaby znaczyć mogą różne rzeczy, do zrozumienia czego wiedzie hermeneutyka właśnie czy jakakolwiek inna postać interpretacji symbolicznej, podobnie jak różne sensy przywołują: czadory, turbany, pięcioramienne gwiazdy, swastyki czy zwykłe skinienia głowy. Przypomnijmy, że to właśnie omawianym wcześniej studiom kulturowym zawdzięczamy dogłębne rozpoznanie wzajemnej zależności semantyki i polityki – znaczeń powstających w obrębie i za sprawą hegemonicznych praktyk, lecz i na praktyki te zwrotnie oddziałujących. Dodatkowo dochodzą do tego jeszcze różne przypadki „różnicy i odroczenia” owych znaczeń (Derrida), co tym bardziej każe nadzwyczaj ostrożnie je interpretować, ponieważ okazać się może, iż mamy tu teorię przypadku, która z definicji odrzuca tryb indukcji, każąc nam co najwyżej poszukiwać bardziej niezawodnych dedukcyjnych sposobów jej poszerzania.

Niewątpliwie pomocna jest tutaj wspomniana przez Herzfelda znaczna doza krytycyzmu i autokrytycyzmu antropologii w porównaniu z innymi dziedzinami humanistyki i nauk społecznych, nie daje ona jednak gwarancji absolutnych i nakazuje wielką ostrożność w tak delikatnej materii, jaką jest wszelka krytyka i zaangażowanie, w tym wypadku szczególnie brzemienne, ponieważ stosowane wobec żywej tkanki tej czy owej kultury, a więc ludzi samych. Takiej roli antropologii wtóruje sam Geertz, gdy wskazuje na jej znaczenie w tym dziele, gdzie jedynie same strony zainteresowane dialogu/sporu kulturowego podejmują realne i sensowne działania, antropologowi pozostawia się natomiast funkcję pomocniczą:

Ten krok ostatecznie muszą wykonać oni, nie istnieje bowiem żaden substytut lokalnej wiedzy i lokalnej odwagi. Lecz plany i mapy, a także tabele, opowieści, fotografie i opisy, a nawet teorie, o ile mają związek z rzeczywistością, mogą okazać się nadal przydatne. Pożytki z etnografii, która pełni tu rolę głównie pomocniczą, są realne – jest ona lub powinna być, podobnie jak komplikowanie słowników czy szlifowanie soczewek, dyscy-

pliną przygotowawczą. Tym, co etnografia rzeczywiście umożliwia, jest roboczy kontakt z odmienną subiektywnością (2003: 108).

Tytułowy dylemat badacza-działacza okazuje się problemem źle postawionym, z wyjątkiem licznych przecieży, tych wymienionych powyżej i nieprzywołanych praktyk rozmyślnego, celowego wykorzystywania wiedzy-władzy. Niemożność utrzymania tej opozycji na poziomie epistemologicznym stała się oczywista między innymi wraz z udowodnieniem przez studia kulturowe zdeterminowania kultury przez stosunki władzy, co Geertz wprowadzie w powyższej wypowiedzi sprowadza jedynie do określenia sytuacji „roboczego kontaktu”. Tak czy inaczej, nie miał jeszcze pełnej tego świadomości Sol Tax pół wieku temu, stąd jego poszukiwania jakiegoś metodologicznego *modus vivendi* obu stron. Nie oznacza to wszakże, iż realny problem przestał istnieć wraz z jego wskazaniem, albowiem „reżimy prawdy” (Foucault) są w gruncie rzeczy nieusuwalne – można jedynie mozolnie obnażać jedno, wszakże nieustannie reprodukują się inne, nie dając szans na całkowite „wyzwolenie”, które nie jest możliwe, gdyż wpisane w sam rdzeń ludzkiej praktyki. Dotyczy to dawniejszego „reżimu prawdy rasowej” nazistów i ujawnionego nie tak przecież dawno „reżimu prawdy globalnej” praktyk postkolonialnych, i całkiem lokalnego „reżimu prawdy etnograficznej” propagowanej przez skansen w Zubrzycy czy „reżimu prawdy liberalnej” w zgrzebnym kapitalizmie państw postkomunistycznych, na którego konsekwencje kulturowe powołuje się Buchowski.

To, co dla Sola Taxa było jeszcze epistemologicznym (rola badacza) i etycznym (rola działacza) zarazem dylematem, któremu zaradzić należałoby poprzez jakąś metodologiczną regułę kontrawalencji, w czasach po Geertz, Foucaultie czy Rortym stało się definitywnie faktem, który należy przyjąć jako stałą poznaną: „wszelkie sądy są implicytnie sądami wartościującymi i nie może być mowy o żadnym ostatecznym i uzasadnionym rozróżnieniu na teorię i praktykę, co oznacza, że niemożliwe jest oddzielenie pytań o prawdę od pytań o cele danego działania” (West 1993: 109; za: Barker 2005: 497). Ten moment, tak eksploatowany przez postmodernizm antropologiczny, posłużył Kirsten Hastrup do zbudowania projektu „obiektywności” i „solidarności” w praktyce antropologicznej: „Należy zachować między nimi równowagę: obiektywność bez solidarności ma skłonności do odhumanizowania dziedziny,

podczas gdy solidarność bez obiektywności grozi, że ani kultur, ani indywidualnych działań nie będzie można skorygować” (2008: 193). Czyżby zatem w słabości siła i czyżby zarazem jakakolwiek antropologia niezaangażowana była poznawczym ideałem, do którego można jedynie się zbliżyć, lecz nigdy do końca się go nie osiągnie?

Wydaje się, że odpowiedź na tytułowe pytanie to przyznanie zasadności obu wyszczególnionych modelowych ról, w praktyce występujących wszak nierozłącznie – każda antropologia jest antropologią zaangażowaną, rzecz w tym jedynie, by zaangażowanie ująć w pewne ryzy, poznawcze (metodologiczne) lub praktyczne (etyczne) albo jedno i drugie. Przywołuje to oczywiście problem etyki badawczej, na którego omawianie nie ma tu już niestety miejsca, co jednak wzmiankowane było mimochodem w niektórych scharakteryzowanych powyżej przykładach. A zatem antropologia zaangażowana to rodzaj „poczucia rzeczywistości” pozbawionego złudzeń co do istnienia fundamentalnej, referencyjnej, realistycznie rozumianej prawdy, przeświadczenie natomiast o istnieniu prawdy, której cechą konstytutywną jest „zwrotność refleksji” – uzależnienie wiedzy od samego wiedzącego. Wiedza w tym ujęciu to nie zbiór skończony i zamknięty, a choćby i nawet niedomknięty, przypisany jakiemuś prawodawcy czy jakiemuś tłumaczowi. Ci są jedynie epistemologicznymi typami idealnymi, albowiem humanistyczna, a w szczególności teoria antropologiczna, ma ekspresyjny, a nie denotacyjny charakter, co różni ją od przyrodoznawstwa (Hastrup 2008: 194), choć nie do końca. Dodajmy: jej prawomocność, niegdyśiejsza obiektywność, jest równa prawomocności jej starszych siostr – wszelkich przypadków wiedzy lokalnej, subiektywności, która może się okazać arbitrem ostatecznym, choć może nastąpić spotkanie w połowie drogi, trzecie wyjście. Czyżby zatem należało przystać na jakąś antropologię publiczną lub jakąś inną postać zwrotności refleksji, usuwającą na dobre granice między teorią i praktyką, sądzeniem i krytyką, badaniem i zaangażowaniem? Jak zauważa Hastrup:

Teorie mają charakter publiczny, są otwarte na analizę i często sprzeczne (...), są w dużej mierze obowiązujące w takim stopniu, w jakim mogą być podzielane (...). Podzielanie znaczenia łączy się z dzielaniem doświadczeń: na takiej podstawie uczymy się międzykulturowych spotkań (2008: 196).

Jedną z bardziej obiecujących metodologii owych międzykulturowych spotkań jest koncepcja, która kładzie nacisk na interakcyjny wymiar kontaktu międzykulturowego, koncepcja „trzeciej kultury” (Casmir 1996). W myśl tego poglądu, wytworzenie się kultury „trzeciej” nie wynika tylko z antropologicznie rozumianego synkretyzmu ani z dominacji jednej kultury nad drugą lub też z zatarcia tożsamości oraz zaniku różnic i swoistości charakteryzujących każdą z nich. Postulowanie „trzeciej kultury” zmierza jednak do czegoś więcej niż neutralna i bezkonfliktowa koegzystencja, stan nieagresji uzyskany kosztem separacji. Jej celem jest ułatwienie i regulacja połączonego działania ludzi różnych kultur na forum wspólnych instytucji, na jednym terytorium lub w wielonarodowym państwie i nie za cenę utraty tożsamości własnej. „Trzecia kultura” to rodzaj eksterytorialnej metakultury – stanowiącej azyl dla wpływów negatywnych, na jakie proces porozumiewawczy narażać mogą konflikty wyrosłe z różnic i odmienności kulturowych. Jak widać, zagadnienie zaangażowania zazębia się tutaj z zagadnieniem komunikacji międzykulturowej, sferą nieodłącznie wszelkiej antropologii, która jest wszak rodzajem kosmopolitycznego namysłu nad człowiekiem (ludźmi) i jego kulturą (kulturami) – to jednak jest już temat na odrębną dyskusję. Poza tym budowy tych i możliwych innych metajakości nie sposób przeprowadzić bez „metarefleksji”, wykracza ona jednak dalece poza tę, od której wyszliśmy na początku tego eseju.

II

OKOLICE ETNOLOGII

1. Kulturoznawstwo – nowa superdyscyplina nauk o człowieku?

W tytule poniższego tekstu znajduje się znak zapytania, ponieważ nie ma pewności, czy kulturoznawstwo zyska status superdyscypliny, choćby był to status zgoła nieformalny. Natomiast przedrostek super nawiązuje do dotychczasowego – jak się wydaje – hegemonu w naukach o człowieku, jakim jest etnologia, która miałaby być przez kulturoznawstwo zdetronizowana. Nie ma wątpliwości, że jesteśmy świadkami prężnego rozwoju kulturoznawstwa, co – można przypuszczać – jest wyrazem kryzysu w humanistyce i naukach społecznych. Stuart Hall, jeden z ojców założycieli brytyjskich *cultural studies*, określa je mianem „kukułki”, która znalazła się w gnieździe humanistyki (1990b, s. 12). Istotnie, wydaje się, że humanistyka ma niejaki problem z intruzem. W wypadku nauki polskiej ilość jednak nie koniecznie pociąga jakości. Mamy obecnie mnogość kierunków kulturoznawstwa, co ciekawe, zwykle opatrzone są one dookreślającym członem; przykłady tylko z kierunków Uniwersytetu Jagiellońskiego: amerykanistyka, filmoznawstwo, cywilizacje starożytne świata, elektroniczne przetwarzanie informacji. Wszystkie te kierunki posiadają dodatkowy termin „kulturoznawstwo”, co – wydaje się – jest w tych przypadkach tylko niewiele znaczącym ozdobnikiem; dziedziny te funkcjonowały do niedawna bez tej nazwy.

GENEZA ANTROPOLOGII I *CULTURAL STUDIES*

Poniższe uwagi mają wskazać na złożoność i zaczątek sytuacji w rodzącej się wciąż dyscyplinie, która zajmuje u nas jednak wciąż dosyć odległą pozycję wobec innych dyscyplin humanistyki i nauk społecznych. Nie chodzi tutaj przy tym o postawienie jakiejś wyczerpującej diagnozy i wskazanie recepty, która wobec pewnego pomieszania pojęć i zakresów byłaby użyteczna, istotne natomiast jest – w tym wypadku – wyeksponowanie punktu widzenia dotychczasowego lidera nauk o człowieku – etnologii. Wydaje się bowiem, że związki kulturoznawstwa z tą dyscypliną wiedzy mają charak-

ter szczególny. By tego dokonać i by wskazać ewentualne korzyści płynące z tego aliansu, warto najpierw skupić się na historii dyscypliny, którą określa się za pomocą terminu „kulturoznawstwo”, w świecie anglojęzycznym – *cultural studies*.

Dla przypomnienia jedynie, rzecz dotyczy tutaj nade wszystkim powstałego w latach pięćdziesiątych minionego wieku na uniwersytecie w Birmingham *Centre for Contemporary Cultural Studies*, ośrodka, który dał impuls do zawrotnej kariery studiów kulturowych. W polskiej nomenklaturze istnieje rozróżnienie: kulturoznawstwo/studia kulturowe, choć jedynie pierwszy termin zyskał sankcję formalną i ma swą własną lokalną historię. Niewątpliwie tłumaczenie *cultural studies* jako „kulturoznawstwo” jest poprawne, istnieją jednak poważne różnice historyczne, teoretyczne i metodologiczne między badaniami wywodzącymi się z tradycji Birmingham a polskimi i wciąż polskie kulturoznawstwo niewiele łączy z tym zachodnim. Jeśli nawet poszukiwać rodzimych korzeni kulturoznawstwa, znajdziemy je co najwyżej w filozoficznej szkole Jerzego Kmity, lecz jest to przypadek raczej filozofii kultury niż nauki empirycznej. Zakres tematyczny, teoria i metodologia współczesnego polskiego kulturoznawstwa mają mało z tą szkołą wspólnego. Przedmiotem poniższej wypowiedzi są antropologiczne korzenie brytyjskich, a w konsekwencji wszelkich innych *cultural studies*, studiów kulturowych. Warto zatem przypomnieć, że studia kulturowe, w systemie nauki zachodniej niemające zwykle statusu instytucjonalnego, stały się miejscem spotkania badaczy z zakresu antropologii, historii, socjologii, teorii literatury, filozofii, politologii, historii sztuki, filmoznawstwa, filologii, architektury, religioznawstwa, psychologii, geografii – by wskazać tylko dyscypliny znane w polskim systemie nauki. Dodać należałoby tu jeszcze kierunki u nas nieznane lub też znajdujące się w powijakach, a także te związane z pewnymi lokalnymi osobliwościami, jak: *Media & Communication Studies*, *Women's Studies*, *Gender Studies*, *American Studies*, *Environmental Studies*, *Asian Studies* i inne.

Przechodząc zatem do głównego wątku przedstawionej poniżej tezy, przyjrzymy się historii obu dziedzin wiedzy: antropologii i studiów kulturowych. Pierwsza z nich to ugruntowana dyscyplina akademicka, mająca za sobą ponad stuletnią historię, druga dyscypliną akademicką właściwie nie jest i – zdaje się – nie ma też takich aspiracji. Wiek jej liczyć należy na około pięćdziesiąt lat i przez ten

okres uprawiano ją w jednostkach uniwersyteckich wymienionych powyżej dyscyplin, gdzie w niezwykle szybkim tempie gromadziła kapitał, który wykorzystywała do refleksji nad rzeczami uznawanymi wówczas za niegodne uwagi, jak na przykład kultura popularna czy wszelkie zagadnienia pograniczne. Związki te okazały się wszakże czymś zbawiennym, ponieważ dostarczyły studiom kulturowym bodaj największego w humanistyce i naukach społecznych potencjału interdyscyplinarności. Dlaczego jednak uprawniony wydaje się pogląd, że związki między antropologią i studiami kulturowymi mają charakter szczególny, choć wagę ich podkreślano dotychczas niezwykle rzadko? By to ustalić, oddajmy głos naszym „rozmówcom”, skupiając się głównie na tym drugim.

Warto przypomnieć, że kultura jako atrybut świata życia człowieka stanowi podstawę zakresu przedmiotowego antropologii kulturowej, antropologii społecznej, etnologii. Pojęcie to odsyła bowiem, po pierwsze, do uprawy, pielęgnowania, starania; po drugie, do sposobu życia, jego urządzania; wreszcie – oznacza ono zarówno wychowanie, jak i wykształcenie. Słowem, znaczenia te wyczerpują treść kultury rozumianej jako sposób życia, a więc kultury jako niezbywalnego elementu ludzkiej egzystencji. Otóż, i to jest punkt pierwszy porównania rozważanych dyscyplin, także studia kulturowe rozumieją kulturę właśnie jako „cały sposób życia, materialny, intelektualny i duchowy” – stwierdza wprost jeden z ojców założycieli tego kierunku, Raymond Williams (1976: 16). Inny badacz, młodszego pokolenia, Paul Willis, zauważa, że nie chodzi o „obycie i maniery, o to, co wypełnia niedziele, deszczowe popołudnia i sale koncertowe. Chodzi bowiem o samą zawartość naszej codzienności, o cegły i zaprawę podzielanej sfery naszego pojmowania” (1979: 184–185). Wszelako, prócz kultury jako sposobu życia, na który składają się idee, nastawienia, języki, praktyki, instytucje, stosunki etniczne, rasowe itd., studia kulturowe zaczęły z czasem interesować się nie tylko formami artystycznymi, literaturą, lecz także wytworami popularnymi. A zatem pierwszy punkt porównania okazuje się w dużym stopniu punktem podzielanym przez dyskutantów i – co więcej – młodszy z nich wykracza nawet w zasięgu swych zainteresowań poza antropologiczne pojęcie kultury, obejmując nim również to węższe, humanistyczne, w którym obok kultury materialnej jest także miejsce na literaturę, obok problemów płci jest miejsce na muzykę, obok stylu życia jest miejsce na film.

Oddając znów głos antropologii, warto zauważyć, że z jej odniesieniem przedmiotowym kojarzy się pewien zbiór wspólny w węższym sensie. Oto zwykle pojęcia człowieka i jego kultury cokolwiek się „uściśla”, skupiając się raczej na kulturowej peryferyjności niż centralności, pierwotności niż nowoczesności, popularności niż elitarności. Owo „uściślenie” jest wynikiem spłotu okoliczności historycznych, politycznych, filozoficznych, od których w dużej mierze zależało kilka ostatnich wieków rozwoju myśli europejskiej. W szczególności dotyczy to odkryć geograficznych i idącego za tym kolonializmu oraz rozwoju nowożytnej nauki i techniki, co doprowadziło w sumie do ugruntowania się nowoczesnego modelu rozdziału na centrum i peryferie, miasto i wieś czy elity i lud. Tego silnego rysu historycznego nie uniknęły zrazu także i studia kulturowe, choć powstały one już u schyłku nowoczesności. Ich początek wiąże się z wydaniem dzieła Richarda Hoggarta, *The Uses of Literacy* (polska edycja nosi tytuł *Spojrzenie na kulturę robotniczą w Anglii*; 1976), w 1957 roku, które traktowało o ówczesnym brytyjskim ludzie, klasie robotniczej – jej obyczajach, wartościach, strukturze społecznej – podlegającej wówczas silnym zmianom związanym z powojennym boorem gospodarczym. Nie był to oczywiście lud w rozumieniu rozpowszechnionym w polskiej literaturze etnograficznej – mieszkańców wsi; w Wielkiej Brytanii warstwa ta wówczas już właściwie nie istniała.

Zainteresowanie Hoggarta owym brytyjskim ludem wzięło się – jak można przypuszczać – nade wszystko z poczucia istniejącej luki w teoriach nauk społecznych i humanistyki, które nie widziały w polu swych dociekań miejsca na kulturę klasy robotniczej; z czasem zresztą poszerzyło się ono także o kulturę młodzieżową, stosunki etniczne w ośrodkach miejskich, problemy płci, kulturę popularną, ekologię, konsumpcję. Cała ta sfera znajdowała się gdzieś na peryferiach ówczesnego zachodniego świata, choć znaczenie jej szybko wzrastało. Przypomina to początki antropologii, która również „pochyliła” się swego czasu nad tymi „niechcianymi”, co ukształtowało jej paradygmat badawczy związany między innymi ze wspomnianym rozdziałem na centrum i peryferie. Nie bez znaczenia jest tutaj również to, iż gdy antropologia rodziła się w swej postaci akademickiej, świat brytyjski nie miał już swych „rodzimych dzikich” – warstwy chłopskiej z jej specyficzną kulturą, do której zaniku znacznie przyczyniła się rewolucja przemysłowa. Miał ich

natomiast mnóstwo w swych koloniach, stąd tamtejsza antropologia skupiła się na „obcych dzikich”, tych z Melanezji czy Australii. Inaczej było w Europie kontynentalnej, w Niemczech czy w Polsce, gdzie „żywa” kultura ludu wiejskiego przyciągała uwagę przedstawicieli centrum, miasta, elit. Oto następny punkt porównania dotyczący owego momentu uściślenia, zawężenia pojęcia kultury do peryferii kulturowych.

Należy przy tym zauważyć, że u samych podstaw tego uściślenia znajduje się także kulturowe kryterium postrzegania rzeczywistości, przedstawiane przez antropologię jako kategoria „swój-obcy”. Mianowicie wszędzie – na poziomie uczestnictwa w kulturze – to co „swoje” postrzega się jako oczywiste i niewymagające wyjaśnienia, to zaś co „obce” – jako dziwne, niezrozumiałe, czasem przerażające lub, przeciwnie, zachwycające. Tak też traktowano przez wieki to, co nieeuropejskie, nieelitarne, nienowoczesne z perspektywy Europy, elit, nowoczesności... Wydaje się, że właśnie to kryterium kulturowe, przenikające teorię i praktykę różnej maści antropologii, w szczególności złożyło się na owo uściślenie, każące badaczowi Europejczykowi, mieszkańcowi miasta, „racjoniści” badać to, co nieeuropejskie, wiejskie, „irracjonalne”. Podobnej perspektywy nie ustrzegły się również i studia kulturowe. Kryterium swojskości była tutaj jednak nie europejskość – wszak badacze je reprezentujący zajmowali się Europejczykami – pozostał nim natomiast ów elitaryzm czy nowoczesność. Z perspektywy brytyjskich katedr uniwersyteckich obcymi byli robotnicy, młodzież, mniejszości etniczne, seksualne, a także obca była kultura popularna, z jej literaturą, muzyką, plastyką, której raczej nie gościły salony literackie, galerie i sale koncertowe. Widać to szczególnie w dziełach z początku istnienia studiów kulturowych, jak na przykład we wczesnej pracy na temat sztuki popularnej, której współautorem był wspomniany wcześniej Stuart Hall (Hall, Whannel 1964). To w tym opracowaniu poddaje się krytyce na przykład muzykę pop, przeciwstawiając jej rzekomą prostotę wyrafinowaniu muzyki poważnej, a nawet jazzu. Przypomina to antropologiczne poglądy, wcześniejsze o lat sto, ale i pokutujące tu i ówdzie także do dziś, na temat prostoty kultur nieeuropejskich czy ludu wiejskiego. Oto jeszcze jeden wspólny element w historii obu dyscyplin – dziwność obcości.

Na tym wszakże nie koniec, mamy bowiem i obcości niezwykłość. Hoggart, a także wspomniany już wcześniej Williams (1958)

wywodzili się ze społeczności owych „obcych”, klasy pracującej, występowali już jednak z pozycji katedr akademickich, a więc centrum, elit. Pamiętali jednak jej kulturę, która rozkwitała jeszcze w okresie międzywojennym, przed fordyzmem i przed falą komercjalizacji lat pięćdziesiątych, kulturę, której schyłek właśnie obserwowali. To przydało ich perspektywie interpretacyjnej silny element nostalgii i idealizacji klasy pracującej, co w wypadku książki Hoggarta wyraża się apoteozą „ginącej”, „autentycznej” kultury tej klasy, zajmującą pierwszą część pracy, podczas gdy jej część druga to atak na rosnącą w siłę kulturę masową (popularną); rzecz jasna, rozwijającą się kosztem tej pierwszej. Przypomina to łzy wylewane nad ginącą kulturą ludową czy rozmaitymi *indigenous peoples*, lamentsy, których pełna jest historia wszelkich antropologii – nawet nie ostatnich kilkudziesięciu, a stu kilkudziesięciu lat. Mamy zatem kolejny, tym razem wspólny ideowy rys postromantyczny antropologii i studiów kulturowych.

Dość jasno przedstawia się zatem geneza obu dyscyplin, które wywodzą się z tego samego projektu nowoczesności, z jego rozdziałem na centrum/periferie, dyscyplin, które pokonywały te same szlaki teoretyczne, choć robiły to w różnych momentach rozwoju nauki. W wypadku studiów kulturowych okres ten ograniczony jest ponadto do kilkudziesięciu lat, jeśli zaś chodzi o antropologię, uwzględniając okres przedakademicki, jej początków należałoby zapewne szukać w czasach Herodota.

KRYTYCYZM POSTMARKSOWSKI

To nie Hoggart jednak dostarczył najbardziej solidnych podstaw tak rozumianym redukcjonistycznym i krytycznym zarazem studiom kulturowym, a nawet nie szkoła frankfurcka, lecz bardziej wyrafinowane podejścia również o postmarksowskiej orientacji. Chronologicznie rzecz ujmując, pierwsze z nich wyprzedza nawet cokolwiek filozofię frankfurtczyków, ponieważ stworzone zostało już w okresie międzywojennym przez przebywającego wówczas w faszystowskim więzieniu włoskiego filozofa Antonio Gramsciego (zob. np. 1961). W swych pismach eksploatował w szczególności pojęcie hegemonii, użyteczne w rozumieniu cech współczesnej mu kultury. Mianowicie można wskazać w niej – według Gramsciego –

istnienie zbioru znaczeń, wyrażających pewne wartości czy formy kulturowe, które mają pozycję dominujących. Zwykle uważane są za przejaw powszechnej zgody, umowy, w istocie jednak jedynie „udają” tę powszechność, są bowiem realizacją interesów klas rządzących. Nawet demokracja parlamentarna jest przypadkiem hegemonii, w tej wersji – kombinacji siły i zgody, które się wzajemnie równoważą. Obecne w niej ideologie szczegółowe służą utrzymaniu – wskazywanej już wcześniej przez Marksa – „fałszywej świadomości”, na przykład ideologia konsumeryzmu napędza popyt, a więc kształtuje określone sposoby życia (m.in. przez reklamę), a ideologia sukcesu wspiera system edukacyjny, który udaje, że wszystkim daje równe szanse. Ogólnie w ujęciu tym całość kultury można traktować w kategoriach zbioru rozmaitych ideologii, a właściwie jest ona polem walki między nimi, dłużej lub krócej przejętym we władanie przez aktualnego hegemonia politycznego; może nim być burżuazja, a może też być i klasa robotnicza lub – jak dziś – klasa średnia. Uformowane w ten sposób stosunki władzy, sprowadzone do relacji dominacji i podporządkowania, znajdują swój wyraz w stosownych wartościach i praktykach kulturowych, gdzie nawet duży samochód, ukazany w reklamie czy obrazie filmowym, z białym, dobrze ubranym mężczyzną za kierownicą, będzie wyrazem pozycji podporządkowania nie-białych, kobiet, niezamożnych, którzy co najwyżej jeżdżą małymi samochodami lub zgoła nie mają żadnych. Promując takie obrazy i służące im znaczenia, skrywając się za nimi niejako, kultura popularna – w myśl tego ujęcia – reprodukuje istniejące stosunki władzy.

W podobnym duchu, choć – wydaje się – w sposób mniej wyrafinowany i płodny poznawczo, rzecz tę traktuje dużo późniejszy reprezentant postmarksizmu, Louis Althusser (zob. np. Althusser, Balibar 1975). Naczelną kategorią teoretycznej wiwisekcji jest tutaj ideologia, rozumiana jako przeżywana praktyka dyskursywna, która wyznacza takie miejsca jednostkom, z których świat staje się zrozumiały, a jednocześnie służy, podobnie jak hegemonia u Gramsciego, powielaniu istniejących stosunków władzy. Narzędziem głównym jest tu język, który wytwarza określoną wiedzę odpowiednio pozycjonującą podmioty, lecz ideologie reprezentują również instytucje i związane z nimi praktyki, na przykład system edukacji utrwała klasowy podział społeczeństwa, media natomiast podtrzymują ideologię konsumeryzmu.

Tak charakterystyczny dla projektu nowoczesności rys redukcjonistyczny w wypadku studiów kulturowych wyrażał się aż po lata osiemdziesiąte w takim właśnie postmarksowskim rozumieniu kultury jako hegemonii lub ideologii. Jeden z historyków teorii kultury, Philip Smith, twierdzi wprawdzie, że ów redukcjonizm przyjął w wydaniu zarówno wspomnianych filozofów, jak i ich interpretatorów, łagodniejszą formę w porównaniu z deterministycznym, doktrynalnym i antyhumanistycznym ujęciem klasycznego marksizmu (2004: 151). W szczególności wcześnie krytycy kulturowi obecność tych kategorii dyskryminacji klasowej dostrzegali w kulturze popularnej (zob. np. Hall, Whanell 1964). To ona – prasa, film, literatura popularna, reklama, moda – miała, w myśl tego podejścia, pozbawiać kulturę klasy robotniczej „autentyczności”, będąc jednocześnie środkiem realizacji interesów klasowych rządzących. Z biegiem lat to ideologiczne oddziaływanie kultury popularnej rozszerzono na wszelkie grupy społeczne, z wyjątkiem – rzecz jasna – rządzącego establishmentu, na którego usługach jakoby ona działała.

Skupienie na tak rozumianej polityce kulturowej, a często wskazywanie konkretnych diagnoz przez działania z zakresu polityki kulturalnej, to również punkt styczny antropologii i studiów kulturowych – na co warto zwrócić jeszcze uwagę. Często jednak namysł interpretacyjny i – konsekwentnie – ostrze krytyki kulturowej skierowane były w nieco odmiennych kierunkach. W wypadku antropologii była to wprawdzie – na przykład – kultura popularna oraz stająca za nią rzekomo władza polityczna, lecz nade wszystko polityka kolonialna czy postkolonialna, pozbawiająca „autentyczności” kultury rodzime, tubylcze. Krytyka praktyk badawczych antropologii, przenicowanych polityką kolonialną i/lub pozytywistycznym paradygmatem nauki, ujawniła się zwłaszcza w latach osiemdziesiątych w wystąpieniach nowego, postmodernistycznego nurtu w antropologii. Interes polityczny, stosunki władzy w obrębie poszczególnych kultur narodowych, pomiędzy nimi, jak i w ramach akademii, miały – według postmodernistów – podobnie jak według zwolenników Gramsciego z zakresu studiów kulturowych, skutecznie uniemożliwiać realizację misji nauki zgodnie z jej klasycznie rozumianą epistemologią. Jeden z bardziej prominentnych rzeczników tego ruchu, James Clifford, pisał wówczas, że „polityka i poetyka są nierozłączne, że nauka znajduje się wewnątrz, a nie ponad procesa-

mi historycznymi i językowymi” (1986: 2). Jak widać, wskazuje również na aspekt retoryczny uprawiania nauki, nie tylko polityczny. W podnoszonej tutaj perspektywie ważne jest to, że w stosunku do jakkolwiek rozumianej sfery polityki pogląd studiów kulturowych i antropologii jest w tej materii cokolwiek zbieżny – przynajmniej od czasu pojawienia się ujęć postmodernistycznych.

TEKSTUALIZM, ESENCJALIZM, ELITARYZM

Zainteresowanie kulturą popularną wśród badaczy reprezentujących studia kulturowe, którą rozumieć można było w kategoriach tekstu, wzięło się w znacznym stopniu z tego, iż większość z nich wywodziła się z ośrodków literaturoznawstwa. Tekst był niejako dziedziną ich „naturalnej” aktywności, czytany ponadto z elitarnych wyżyn katedr uniwersyteckich. To, nawiasem mówiąc, wydaje się piętą achillesową całości studiów kulturowych, w tym i polskiego kulturoznawstwa, gdzie często uprawia się nie badanie rzeczywistości, lecz jej projekty powstałe w głowach ludzi pióra. Wciąż bowiem główną część badaczy z tego zakresu stanowią filolodzy, którym zwyczajnie brak technik badań wypracowanych przez nauki społeczne. Samemu Hoggartowi, pionierowi studiów kulturowych, udało się wprawdzie do pewnego stopnia uniknąć takiej postaci tekstualistycznego redukcjonizmu, choć metodologię swojego głównego dzieła na temat brytyjskiej klasy robotniczej zawęził do rodzaju historycznej autoetnografii – zbierając wspomnienia z lat dzieciństwa w postaci surowego opisu pewnego specyficznego świata życia.

Warto podkreślić, iż istotną rolę w takich tekstualistycznych interpretacjach odegrała wczesna semiotyczna koncepcja tekstu Rolanda Barthesa wyłożona w *Mitologiach* (pierwsze wydanie w 1957, w tym samym roku, co dzieła Hoggarta), w których słynny semilog piętnuje kulturę mieszczańską i jej polityczną hegemonię. Jest to o tyle godne uwagi, ponieważ francuski teoretyk miał także znaczący wpływ na polską antropologię. Inspiracją koncepcją Barthesa pojawiła się tutaj jednak później niż w przypadku studiów kulturowych, a mianowicie w latach siedemdziesiątych XX wieku, wraz z równie spóźnionym strukturalizmem Lévi-Straussa. Ponadto utożsamiano ją z nim niesłusznie, gdy w istocie wystąpie-

nie Barthesa było nań krytyczną, poststrukturalistyczną reakcją. Nie przeszkodziło to wszakże powstaniu wielu cennych prac na temat nie tylko kultury popularnej, politycznej, religijnej, obyczajowości, estetyki potocznej, folkloru współczesnego, lecz także dziezin kultury o mniej antropologicznym, bardziej zaś humanistycznym rysie – teatru, literatury czy filmu. Nurt ten nie dopracował się licznych pozycji książkowych (zob. np. Robotycki 1992; Michera 1992; Czaja 1994; Kowalski 1996; Sznajderman 1998; Sulima 2000, Barański 2001), bogactwo jego zawiera się natomiast w artykułach publikowanych na łamach kwartalnika „Konteksty”, gdzie w ostatnim ćwierćwieczu ukazało się tyle prac ze wskazanej problematyki, iż z powodzeniem wystarczyłoby to na wypełnienie przynajmniej kilkunastu następnych tomów z tego zakresu.

Należy przy tym zwrócić uwagę, że prace te, pisane niemal wyłącznie z perspektywy tekstualizmu, nie uwzględniały w ogóle nurtu, który wywodził się z podejścia piszącego już od początku lat sześćdziesiątych Clifforda Geertza, z gruntu antropologicznego, z jego – tak silnie podkreślanym – antyredukcjonizmem. Wprost przeciwnie, inspiracja nie tylko poststrukturalizmem Barthesa, lecz także innymi, również trochę redukcjonistycznymi podejściami tekstualnymi, jak na przykład semiotyką tartuską, odcisnęła piętno elitarystycznego spojrzenia na przedmiot badań. Skutkiem tego jest często impresyjny i intuicyjny charakter wielu prac z tego zakresu, gdzie spotkać można rozmaite figury myśli, ideologie, nastawienia wartościujące, słowem, artykuły te bywają przesiąknięte „ideologią kultury masowej” (Storey 2003: 24 i n.), podejściem do kultury popularnej charakterystycznym dla wczesnych brytyjskich studiów kulturowych. W myśl tego poglądu szczególny nacisk kładziono właśnie na ideologiczną lub hegemoniczną funkcję literatury popularnej, prasy, filmu czy muzyki pop, przyjmowanych przez odbiorców jakoby „na wiarę” od autorów takich przekazów – przemysłu kultury i/lub klasy rządzącej.

Słowem, warto podkreślić, iż zainteresowania pierwszego, tekstualistycznego okresu studiów kulturowych zbieżne są z zainteresowaniami polskiej antropologii, i to także pod względem teorii i metody. W tym pierwszym przypadku zaczął on jednak wygasać w momencie, gdy rozwijać zaczął się w drugim. Co ciekawe, nie dotyczy to antropologii poza Polską, choć i tam można zaobserwować pewne próby ujęcia zjawisk kultury współczesnej, czynione jednak

zwykle w perspektywie ludoznawczej czy folklorystycznej. Z kolei problematyką „mniejszych” grup społecznych – etnicznych, subkulturowych – czy kulturą popularną zajęła się socjologia. Tak stało się – na przykład – we francuskiej refleksji na te tematy, gdzie wpływowe dziś teorie Pierra Bourdieu, Michela de Certeau czy Jeana Baudrillarda były z kolei inspiracją dla anglosaskich studiów kulturowych i socjologii amerykańskiej. Jak widać zatem, wspólny zakres dzielą w istotnym stopniu różne dyscypliny wiedzy, instytucjonalną przynależność winno się natomiast kłaść w tym przypadku na karb jedynie narodowych i językowych zróżnicowań. Wszelako w dobie zachodzących dziś zmian związanych z globalizacją, a także postępującej interdyscyplinarności humanistyki i nauk społecznych, zdaje się to mieć mniejsze znaczenie, niż się sądzi.

Ogólnie można odnieść silne wrażenie, że omawiany tekstualistyczny, esencjalistyczny i elitarystyczny nurt, w niewielkim stopniu skupiony na badaniu „żywej” kultury, jej produkcji, percepcji i recepcji, charakteryzuje polskie badania w tym zakresie. Można by do wymienionych przymiotników dołączyć jeszcze pojęcie dystansu, które dla Johna Fiske’a jest adekwatnym określeniem takiego właśnie stanowiska, charakteryzującego zresztą – jak się rzekło – najwcześniejszy okres brytyjskich studiów kulturowych. Dobrze oddaje ono podejście badawcze, w którym rozróżnia się: produkcję i konsumpcję, dzieło i odbiór, uniwersalizm i partykularyzm, sztukę i codzienność, materialność i duchowość. Zakłada się istnienie autonomicznego wytworu, o transcendentnych ponadhistorycznych znaczeniach, który domaga się uznania i bezkrytycznej aprobaty. Pojęcie tak rozumianego dystansu odsuwa zatem z pola uwagi to, co przygodne, codzienne, zwyczajne, materialne, cielesne, co pozostaje w udziale „zwykłego” odbiorcy, przypisując mu cechę podrzędności. Tym sposobem z kręgu zainteresowań badacza usunięto zjawiska codzienności, które – w tej perspektywie – o tyle są godne uwagi, o ile realizują jakiś wprzód ustanowiony porządek estetyczny. Ten pozostaje oczywiście w udziale elit, które wolne są od przyziemnych ograniczeń, karmią się natomiast autonomicznymi wartościami o charakterze uniwersalnym (zob. Fiske 1992: 154).

INSPIRACJE ETNOGRAFICZNE

Słabość tego podejścia, pomijającego element recepcji tekstów kultury, zmusiła badaczy przełomu lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych do przyjęcia nowej strategii, uwzględniającej pomijaną dotychczas sferę, z czym wiązało się podjęcie empirycznych badań terenowych. Moc eksplanacyjna modeli kodowania/dekodowania, jak chociażby tego stworzonego przez Stuarta Halla (1987), musiała zostać rozszerzona przez włączenie metod badania „konsumpcji” kultury – twierdzili rzecznicy tego podejścia: obserwacji uczestniczącej, wywiadu, analizy biograficznej. Tymi etnograficznymi metodami posłużyło się młodsze pokolenie badaczy, odkrywając, że – owszem – kultura jest tekstem, lecz jej odczytania i użycia są nadzwyczaj zróżnicowane. Sformułowane przez nich teorie recepcji wyeksponowały element autodefinicji poszczególnych grup partycypantów, zwłaszcza subkultur młodzieżowych, wyrażającej się przez określony styl życia, zapatrywania i obyczaje, specyficzne miejsce w ogólniejszej strukturze społecznej. Treści te składają się na różnorodne „mapy znaczenia”, gdzie często zwyczajny przedmiot stawał się dla grupy wyrazem jakiejś idei, z którą zwracała się także na zewnątrz; marynarka noszona przez punka co innego miała tu znaczyć niż ta noszona przez ucznia z Eton.

Za przykłady niech posłużą prace: Davida Morleya (1980) na temat audytorium telewizyjnego, o której jeden z historyków dyscypliny powiada wprost, że było to jedno z pierwszych badań etnograficznych w ramach studiów kulturowych (During 2000). Także interpretacje recepcji seriali telewizyjnych Ian Ang (1985), romansów Janice Radway (1987), muzyki pop Richarda Middletona (1990) czy subkultury Dicka Hebidge’a (1979) i Paula Willis’a (1977) to etnograficzny nurt studiów kulturowych. Bodaj najtrafniej ogólną metodologiczną wykładnię tego podejścia sformułował Fiske i to w sposób przy tym nader emocjonalny:

Podnieca mnie możliwość stworzenia rodzaju etnografii semiotycznej, która będzie pomocna w rozumieniu konkretnych, kontekstowo określonych momentów semiozy jako pewnego przypadku ogólniejszych procesów. W momentach tych nie istnieją ani teksty, ani publiczność. Jest to mianowicie przypadek procesu tworzenia i cyrkulacji znaczeń i przyjemności (Fiske 1988: 250; cyt. za: Turner 1996: 114).

Znamienne jest tutaj zainteresowanie kulturą popularną, która jeszcze dla Hoggarta stanowiła śmiertelne zagrożenie dla „autentycznej” kultury robotniczej, dla jego uczniów stała się natomiast samoistnym przedmiotem zainteresowania. W szczególności wszelkie subkulturowe nowinki lat pięćdziesiątych XX wieku w życiu młodzieży traktowane były przez autora *Spojrzenia na kulturę robotniczą w Anglii* jako zagrożenie lokalnej tradycji. Hebdige czy Willis postrzegali je już jako forpocztę zmiany, a nawet rewolucji społecznej. Prace na temat młodzieży robotniczej tego ostatniego nie były wprawdzie tej rewolucji apoteozą, niemniej eksploatowały hegemoniczne podejście Gramsciego, w którym klasa pracująca reprezentowała upośledzony segment w hierarchii społecznej. Nie bez znaczenia były tutaj jednocześnie inspiracje Bachtinowskie, podkreślające uniwersalny charakter mechanizmu przeciwstawienia estetycznej karnawałowości istniejącej sztywnej hierarchii. Bachtina interesował średniowieczny świat Rabelaise’a, Willis przeniósł zasadę solidarnego oporu i prześmiewczości istniejących stosunków władzy na świat współczesnego mu kapitalizmu, gdzie młodzieżowe subkultury o robotniczym pochodzeniu (w tym punki czy modsi) były przejawem wykorzystania popularnej kultury i popularnej przyjemności jako formy oporu wobec panującej władzy. Ponadto mimo formalnie deklarowanego krytycznego nastawienia badaczy *Centre for Contemporary Cultural Studies* wobec tej władzy i jej stosunków, Willis wykazał się nadzwyczaj chłodnym oglądem badanego świata młodzieży, uprawomocniając swe tezy terenowymi badaniami etnograficznymi. Misji etnografii pozostał zresztą wierny na długo, zakładając przed kilku laty czasopismo naukowe „Ethnography”, przypieczętowując tym samym znaczenie metod badawczych wywodzących się z antropologii.

ZWROT POSTMODERNISTYCZNY

O ile trudniej, niestety, dopatrzeć się w polskiej antropologii ostatniej doby obecności metod etnograficznych, tak popularnych wśród badaczy z zakresu studiów kulturowych, o tyle nie ominęła jej fala postmodernistyczna, która przyczyniła się także do powstania trzeciego już i ostatniego znaczącego nurtu również studiów kulturo-

wych. Okresem szczególnym były tu – w obu przypadkach – lata osiemdziesiąte, wówczas to bowiem pojawiła się silna tendencja zmiany teorii i praktyki zachodniej antropologii w kierunku krytyki kulturowej (zob. np. Fischer, Marcus 1986). Na skutek procesów globalizacji ekonomii, rozprzestrzeniania się kultury popularnej, wzrostu migracji model pierwotnych, niezmiennych, prostych, izolowanych kultur, jakimi antropologia się dotychczas zajmowała, zaczął na dobre ustępować miejsca modelowi kultur, które mają nade wszystko charakter pochodny, zmienny, złożony, są otwarte na oddziaływanie z zewnątrz. Dopiero teraz rozpoczął się okres detronizacji wyjaśnień z porządku centrum/periferii, elitarności/popularności, metropolii/prowincji – z antropologiem jako tłumaczem kategorii tego, co „tam”, na to, co „tutaj”.

W tym nowym, „dialogicznym” modelu światowej wielokulturowości, w odróżnieniu od wcześniejszego, nowoczesnego modelu „monologicznego”, raz jeszcze pojawiło się zagadnienie rozumienia tekstu kultury, odmiennie jednak postrzeganego przez antropologię i studia kulturowe – w świetle ogólnie wszak podzielanego przeświadczenia o kryzysie przedstawiania. O ile zatem ta pierwsza stwierdza, że rzeczywistość została zastąpiona przez tekst, którego sens jest wypadkową jego czytania i pisania, o tyle studia kulturowe zdają się powstrzymywać przed tak radykalnymi tezami. „Pisanie kultury” nie pojawiło się jako osobna kategoria epistemologicznej wiwisekcji, choć dokonano kolejnego kroku w tradycji antyhegemonicznej, dalszego niż w wypadku nurtu „etnograficznego”. Na uwagę zasługuje przy tym to, iż – oprócz wskazanych wcześniej inspiracji francuskimi krytykami postmodernistycznymi – sięgnięto tu po Bachtinowskie pojęcie dialogu, eksploatowane już wcześniej przez wspomniany, tekstualny nurt polskiej antropologii (Robotycki 1992) – kolejny punkt wspólny ponad podziałami.

Ogólnie w tym najnowszym ujęciu studiów kulturowych kultura nie jest ani wyłącznie projekcją interesów klasy rządzącej, ani też podanym do konsumpcji produktem przemysłu kultury. Z drugiej zaś strony, nie jest tylko wytworem poszczególnych grup społecznych, które ją konsumują, czytają itd. Nie jest zatem ani formą kontroli społecznej, ani też ekspresją poszczególnych „żywych” kultur. Składa się natomiast na wielowarstwowy dialog przebiegający według rozmaitych trajektorii, jest wypadkową negocjacji, a czasem nawet walki o znaczenia w życiu codziennym, która odgrywa przy

tym istotną rolę społeczną i polityczną. To w tym ujęciu zbliżono się jeszcze bardziej do podmiotowego rozumienia kultury w praktyce życia codziennego, gdzie treść kultury – literatura, moda, artefakty materialne, muzyka, wartości moralne, estetyka, styl życia – nie są już tylko wyrazem wartości grupowych, są natomiast materiałem służącym budowaniu tożsamości jednostkowych. W tym nurcie znajdują się prace Johna Fiske'a (1987) o telewizji, Angeli McRobbie (1991) o czasopiśmie dla dziewcząt czy Paula Willisa (1990) o estetyce potocznej. Tutaj dokonano się także dalsze odejście od wcześniejszych lewicowych inspiracji; klasę zastąpiła tożsamość, a ideologię – kultura, kapitalizm zaczęto natomiast postrzegać jako gwaranta kulturowej wolności i kulturowej wielości. Współczesny krajobraz kulturowy nie jest już – w tym ujęciu – polem jednolitego ideologicznego wyzysku czy hegemonicznej opresji, lecz terenem lokalnych konfliktów i źródeł nierówności. Istnieje zatem wiele konkurujących z sobą ośrodków władzy, a jej stosunków najnowsze pokolenie badaczy dopatruje się w obecnych w kulturze znaczeniach, tekstach, lokalnych ideologiach i tożsamościach.

Nie przypadkiem pojawiła się tutaj znów inspiracja ze strony Barthesa, z późniejszego okresu jego twórczości, dzięki jego pracy *Przyjemność tekstu*, gdzie tekst traktuje on już nie tylko jako nośnik treści ideologicznych, lecz także jako źródło różnych modusów przyjemności czytającego-użytkownika (angielski przekład 1997). Być może jednak praca ta zaistniała na polskim rynku czytelnictwa zbyt późno, by móc zainspirować również kolejną generację polskich antropologów oraz innych badaczy kultury. Ta nowa perspektywa teoretyczna, wzmocniona znacznie koncepcją codzienności Michela de Certeau (2008), skłoniła Johna Fiske'a do stwierdzenia, że kultura popularna dostarcza „przyjemności w procesie stwarzania znaczenia” (1987: 239), a Paula Willisa do dostrzeżenia jej „symbolicznej kreatywności” (1990: 7). Stąd też krytyk tego podejścia, Jim McGuigan, taką perspektywę teoretyczną najnowszego antyhegemonicznego, antyredukcyjnego nurtu studiów kulturowych, wskazującego na wyzwalamą i sensotwórczą funkcję kultury popularnej, określił mianem populizmu kulturowego (McGuigan 1992).

Warto zatrzymać się dłużej przy tym punkcie, ponieważ dotyczy on rzadko dyskutowanej u nas kwestii produkcji-konsumpcji (recepcji) kultury. Wydaje się, że wśród polskich badaczy dominującym wciąż poglądem jest wersja Hoggartowskiej niechęci wobec

kultury popularnej, która – w tym ujęciu – ma czynić z jej odbiorców bezrefleksyjnych konsumentów, których przeciwieństwem są oczywiście elity (reprezentowane w szczególności przez samych badaczy), impregnowane na takie oddziaływanie – depozytariusze kultury jedynie wartościowej, praktykowanej zarówno w domowym zaciszu, jak i konsumowanej w salach koncertowych i bibliotekach. Już Adorno i Horkheimer (1994) twierdzili w połowie minionego wieku, że masom podsuwa się kulturę rozumianą jako tekst, podany jedynie do biernego czytania, urabiającą je, a rolę badacza jest rozszyfrowanie spisku i uświadamianie o tym ludu niepomnego na te zakusy. Pierwsze dekady studiów kulturowych charakteryzował podobny krytyczny duch, który kulturze masowej przypisywał – w zgodzie z Althusserowskimi czy Gramsciańskimi założeniami – pozostawanie na usługach ideologii klas posiadających i rządzących. Wszelkie jej treści w tym ujęciu reprezentowały zakodowany w tekstach kultury system wartości i znaczeń, które rządzący narzucali rządzonemu. Z czasem wprawdzie tych pierwszych zastąpiły rasa czy płeć kulturowa, jak w wypadku feministycznej orientacji, według której biali heteroseksualni mężczyźni realizują w ten sposób hegemoniczne zapędy wobec czarnych, homoseksualistów czy kobiet.

Wspomniana powyżej postmodernistyczna fala pchnęła w ostatnich dwóch dekadach refleksję na temat recepcji kultury na nowe zgoła tory, w wielości i różnorodności upatrując nie władzę jednych nad drugimi, lecz szansę na refleksyjne, indywidualne formy przyswajania treści i praktyk kulturowych. Inspiracja ze strony de Certeau czy Barthesa z końcowego okresu jego twórczości, kładąca nacisk na grę, przyjemność, jednostkowe światy przedstawione, zaowocowała pracami, które podkreślały: aktywny odbiór tekstów kultury, adaptowanych do indywidualnych potrzeb, doświadczeń, wartości, choć nie bez pewnej dozy determinantów klasy, rasy czy płci kulturowej; brak warunkującego charakteru treści nadawanych i odbieranych; nieobecność ujednocionej rzekomo przez kulturę popularną homogenicznej zbiorowości odbiorców, a zamiast tego wielość zróżnicowanych grupowych i jednostkowych nastawień o rozmaitym społecznym czy codziennym doświadczeniu.

TAKTYKI CODZIENNOŚCI

W szczególności de Certeau zrobił tutaj wiele w dziele wskazania istotnego mechanizmu, jaki zachodzi w relacji kultura – odbiorca. Francuski badacz zainteresowany był zwłaszcza kulturą popularną i kulturą codzienności, lecz uwagi jego można odnieść do rozmaitych przypadków ogólniejszego problemu struktury/działania sprawczego, będącego również przedmiotem szczególnej uwagi rozmaitych dyscyplin humanistyki i nauk społecznych. Mianowicie praktyki codzienności naznaczone są dwoma przeciwstawnymi dążeniami. Po jednej stronie znajdują się strategie wytwarzające, porządkujące, narzucające, którymi posługują się rozmaite ośrodki (przemysły kultury, rządy, organizacje), po drugiej zaś liczne taktyki wykorzystujące, manipulujące, przechwytyjące, które wykorzystują odbiorcy. Mamy wówczas stale obecny proces akulturacji sprowadzający się tutaj do sztuki „radzenia sobie”, do której nieustannie jesteśmy zmuszani, i dostosowujemy swe potrzeby do obowiązujących: urbanistyki, form architektonicznych, języka, estetyki, wartości moralnych, ideałów politycznych, lecz jednocześnie dostosowujemy je do nas samych. W tym ujęciu odbiorcy nie są kulturowymi naiwniakami, lecz – co więcej – twórcami w takim samym stopniu, jak ci, którzy z ofertą określonych „towarów kulturowych” do nas się zwrócili. Te ostatnie są jedynie pewnym zasobem, z którego czynimy niezmiernie zróżnicowany użytek (zob. de Certeau 2008: 31–34).

Na przykład wspomniana wcześniej Radway (1987) wskazuje na niemożność stwierdzenia jednolitego ideologicznie oddziaływania romansów czytanych przez kobiety, czyli realizacji „interesów” twórców tego typu literatury, propagujących podrzędną rolę kobiety wobec mężczyzny. Mimo dominacji takiej wzajemnej relacji płci kulturowych w narracjach powieściowych czytelniczki romansów okazują się zyskiwać coś zgoła odwrotnego – poczucie zaspokojenia bardzo indywidualnych odczuć i pragnień, jakby oprócz treści książkowej, która pełni jedynie funkcję tła, pretekstu. Ucieczka w lekturę okazuje się ponadto rodzajem uwolnienia od codziennych trosk, a zarazem znajdowane tam treści skłaniają do krytycznych postaw wobec podrzędnego statusu kobiet doświadczanego na co dzień. Jak widać, skutek bywa odwrotny do tego zamierzonego przez ideologów męskiej dominacji. Z kolei David

Buckingham (1987) podkreśla czynną rolę widza w wypadku tele-nowel, jego twórczy wkład i refleksyjność. Oglądający posługują się chociażby ironią i wykazują krytyczny dystans wobec oglądanych zdarzeń, konfrontując je z własnym doświadczeniem, oceniając ich stopień prawdopodobieństwa itp.

Można wskazać dużo więcej przykładów tak rozumianej i rozpoznawanej w trakcie badań formy refleksyjnej, twórczej recepcji kultury: literatury, filmu, muzyki czy idei politycznych obecnych na rynku myśli społecznej (zob. rozdz. II.3). Niestety, niewiele prac reprezentujących takie podejście – artykułów, książek – oprócz tych wskazanych powyżej, ukazało się na polskim rynku wydawniczym (pewien ich przegląd daje Storey 2003), nie wspominając o rodzimej twórczości o tej orientacji. Wprawdzie wydania doczekał się programowy tekst tak rozumianego, podmiotowego podejścia do recepcji, autorstwa wieloletniego dyrektora *Centre for Contemporary Cultural Studies*, Stuarta Halla (1987), wyprzedzający cokolwiek ustalenia postmodernistycznych teoretyków, gdyż pierwotnie opublikowany w 1973 roku. Wydaje się, że w krajobrazie kulturowym współczesności jeszcze ważniejsza jest podmiotowość uczestnictwa w codzienności, nie jest zatem za późno na aplikację teoretycznych propozycji Halla i w stosunku do kultury polskiej, choć jego podejście doczekało się i cokolwiek zmodyfikowanych ujęć. Najlepiej sprawę zdaje z tej koncepcji sam Hall, skrótowne jej omówienie wzbudzi być może zainteresowanie nią, jak również uzupełni dotychczasowy wywód.

Hall dla wskazania cyrkulacji kultury, jej produkcji i reprodukcji posługuje się modelem komunikowania jako heurystyczną podstawą, wprowadza jednak nową, strukturalną jego wersję, która w pełniejszy sposób oddaje jego charakter niż dominujący model liniowy. Ten drugi zwyczaj podkreślać jednokierunkowy przebieg komunikowania na linii nadawca – odbiorca, w którym, niczym po uderzeniu w kolano młotkiem ortopedycznym, znajdziemy niezmienną reakcję identyczną w wypadku wszystkich pacjentów, jeśli nie cierpią na zaburzenia neurologiczne. To metaforyczno-behawioralne podejście ma wskazać na istnienie niezaburzonego przekazu o charakterze bezrefleksyjnego mechanizmu bodźca-reakcji, w którym film pełen przemocy prowadzi do przemocy w realnym życiu widzów, a partyjne slogany niezaprzeczalnie odciskają się w świadomościach mas. Tak być może, lecz nie musi, a właściwie występuje niezwykle

rzadko. Procesy kodowania i dekodowania nie są bowiem identyczne i symetryczne, na co wskazywał już w końcu lat pięćdziesiątych XX wieku Barthes, Hall rozbudowuje jednak jego podejście, wyprawiając je zarazem ze sfery wyłącznie tekstualnej. „W ten sposób konsumpcja, czy recepcja, procesu produkcyjnego sama jest «momentem» procesu produkcyjnego w szerszym znaczeniu, mimo iż proces produkcyjny odgrywa rolę decydującą jako «punkt wyjściowej realizacji» przekazu” – zauważa z naciskiem Hall (1987: 60). Odbyna się tu mianowicie rodzaj „partyzantki semiologicznej”, jak to określił później Umberto Eco, walki na interpretacje, gdzie może wystąpić cokolwiek bezrefleksyjne przyjmowanie treści kultury, jakaś postać odpodmiotowej modyfikacji lub ich całkowite odrzucenie. Produkcja, cyrkulacja, dystrybucja, konsumpcja i reprodukcja są osobnymi kulturotwórczymi praktykami. Warto zauważyć przy okazji, że Hall poszedł w tej koncepcji już przetartym szlakiem wyznaczonym przez Bachtina z jego koncepcją heteroglosji, wtórował natomiast współczesnej mu propozycji dzieła otwartego Eco.

To właśnie ów postmodernistyczny nurt populizmu kulturowego doprowadził w końcu do nowego ujęcia kategorii „swój-obcy”, w innej atmosferze filozoficznej i z innymi postulatami teoretycznymi, niż to było w projekcie nowoczesności. Otóż istnieje głębokie przeświadczenie, że owej kulturowej obcości – punktu wyjścia antropologii i studiów kulturowych – niekoniecznie etnicznej, narodowej czy rasowej, gdyż także subkulturowej, zawodowej, środowiskowej itd., nie należy postrzegać w perspektywie jakiejś monokulturowej, centralnie usytuowanej swojskości, lecz w perspektywie wzajemnego przekładu między dyskursami kulturowymi, bez aspiracji uchwycenia jakichś ponadjednostkowych sensów kulturowych. Procesy globalizacji tylko w ograniczonym zakresie wypracowują formy metadyskursów – w dziedzinie rynku międzynarodowego czy kapitału – kultura bowiem podlega jednoczesnym procesom lokalizacji, nawet ta popularna i czasem przy tym ponadnarodowa. Podobnie rzecz ma się z homogenizacyjnymi i hegemonistycznymi zapędami przemysłów kultury, ideologii politycznych czy lokalnych tradycji – wszystkie są przedmiotem twórczej recepcji i kreatywności.

Ów ostatni nurt studiów kulturowych oraz trwający w nich wciąż silny zwrot w kierunku jakościowych metod badań etnograficznych nie są czymś wyjątkowym w humanistyce i naukach spo-

lecznych, choć odnosi się czasem wrażenie, że sami antropolodzy mogliby uczyć się od innych pracy terenowej. Chodzi tutaj jednak o metody badawcze, które będzie można stosować już nie wobec izolowanych, niezmiennych, jednolitych, prostych społeczności, lecz tych otwartych, podatnych na zmianę, złożonych, zanurzonych zarówno w lokalnych, jak i globalnych dyskursach kulturowych, wzajem na siebie oddziałujących. Narzędzia te same w sobie wymagają zatem istotnych zmian, podobnie jak i teorie.

W tym wszystkim wszakże niezmiennie ważne wydaje się wciąż jedynie pojęcie kultury. Rzecz jasna, jest ono nieco odmienne w antropologii, studiach kulturowych, socjologii, a i w ramach poszczególnych tych dyscyplin nie może być mowy o zgodzie. Tym bardziej, że termin ten w ostatnich dekadach zdaje się usuwać w cień dotychczasowych hegemonów – społeczeństwo czy gospodarkę (zob. np. Featherstone 1997b), i staje się również coraz bardziej wieloznaczny. Nie ma jednak wątpliwości co do tego, że kultura rozumiana jako sposób życia będzie coraz bardziej łączyć niż dzielić jej badaczy przychodzących z różnych stron. Wszelako zanikający przedmiot badań klasycznej antropologii, z drugiej zaś niemożność wygenerowania socjologii kulturowej na fundamencie obecnej socjologii sprawiają, że studia kulturowe zdają się wyrastać na swoistą superdyscyplinę, skupiającą nici biegnące z różnych stron: z filozofii społecznej wywodzi się rys polityczny, z antropologii – metody badań etnograficznych, z literaturoznawstwa – analizy tekstu, z socjologii – społeczny wymiar kultury. Pertti Alasuutari (2000: 24) twierdzi ponadto, że studia kulturowe realizują tę misję, ponieważ antropologia nie potrafi przededefiniować swego tradycyjnego przedmiotu badań – obcych kultur i odległych ludów oraz zajmując się kulturami bardziej złożonymi; socjologia nie umie aplikować swych teorii i narzędzi stworzonych do badań nowoczesnych społeczeństw zachodnich do układów społecznych ponowoczesności; literaturoznawstwo – podobnie – nie nadąża za lawinowym przesunięciem z tekstu książkowego na teksty: komiksu, reklamy, filmu, telewizji itd. Te „wolne” miejsca zajmują studia kulturowe.

Podkreślmy zatem na koniec: zachodnie studia kulturowe nie wykazują – z nielicznymi wyjątkami – aspiracji do samostanowienia, dobrze czują się w rozproszeniu. Niewykluczone jednak, że to się zmieni, że wchłoną również etnologię oraz inne dyscypliny humanistyki i nauk społecznych i – co więcej, że nadchodzący czas

przyzna rację sformułowanemu niegdyś pogładowi Paula Gilroya (1987), iż studia kulturowe to dyscyplina postantropologiczna. Uwaga tego badacza oraz wskazany powyżej ich antropologiczny rdzeń każą sądzić, że tożsamość studiów kulturowych (kulturoznawstwa) to do pewnego stopnia również tożsamość postantropologii. Czy to oznacza likwidację samej antropologii? Na pocieszenie można uznać, że jeśli tak się stanie, to jednak nie za życia tego, a może i następnego pokolenia badaczy. Na pewno póki co zagrożenie takie nie płynie ze strony rodzimego kulturoznawstwa, które wszak usilnie pracuje nad swą tożsamością. Jej wypracowanie nie może się jednak dokonać bez przyswojenia zarówno korpusu teorii i metodologii zachodnich *cultural studies*, jak i teorii oraz metodologii antropologii.

2. Kulturoznawstwo postantropologią czy erzacem filozofii?

Warto może na początku zadać podstawowe pytanie: czy interesuje nas jedynie rodzima tradycja uprawiania kulturoznawstwa, czy powinniśmy postrzegać kulturoznawstwo w obrębie światowego systemu wiedzy z tego zakresu? Wydaje się, że ze wszech miar bardziej płodne poznawczo jest drugie podejście. Przemawia za tym nade wszystko to, że nauka jest nierozdzieloną całością w rozumieniu jej uniwersalizmu i wewnętrznej logiki, co pociąga swobodny przepływ myśli i – co więcej – można wskazać dosyć odległe czasy, pozbawione komputerów i telekonferencji, czasy, które mogłyby w tym względzie służyć niejednokrotnie za wzór nauce współczesnej. Nie oznacza to bynajmniej, że należy naukę światową postrzegać jako jeden wielki worek, w którym rozmaite tradycje umysłowe podlegają procesom ujednolicenia. Ów uniwersalizm daje bowiem w zamian coś zgoła przeciwnego – rzeczywistą możliwość porównań, dyskusji, sporów, pielęgnacji lokalnych tradycji uprawiania wiedzy lub – przeciwnie – ich korekty. Jak zatem widać, tak rozumiana relacyjność umożliwia dopiero skupienie się na zagadnieniach lokalnych, szczegółowych – dostrzeżenie osobliwości własnych tradycji umysłowych.

ANTROPOLOGIA, KULTUROZNAWSTWO, STUDIA KULTUROWE

W takim międzydyscyplinarnym ujęciu ujawnia się nie tylko zagadnienie tożsamości studiów kulturowych, lecz także kulturoznawstwa, zagadnienie – wydaje się – podstawowe, co wyraża pytanie sformułowane w tytule poniższej wypowiedzi. By zadość uczynić uzusowi językowemu, będziemy się posługiwać terminem studia kulturowe w stosunku do zachodniej refleksji z tej dziedziny, wywodzącym się z angielskiego *cultural studies*, natomiast pojęciem kulturoznawstwo odnośnie do refleksji polskiej. Dwa te nurty myśli dzielą na tyle poważne różnice, że posługiwanie się terminem kulturoznawstwo w stosunku do myśli zachodniej z tego zakresu wprowadzałoby w błąd. Podstawowe dane dotyczące studiów kul-

turowych znane są z podręczników, które dotychczas ukazały się na rynku polskim, stąd nie ma potrzeby odnoszenia się do osobliwości i historii tej dyscypliny wiedzy, co jest skądinąd ważne z punktu widzenia potencjalnych podobieństw i różnic (zob. Strinati 1998; Storey 2003; Barker 2005 oraz Baldwin i in. 2007).

Wszelako w obrębie rodzimej refleksji kulturoznawczej powinno być miejsce na studia kulturowe, ponieważ – mimo różnic terminologicznych – można mówić o istotnej bliskości narodowo zróżnicowanych wersji refleksji na temat kultury i jej badań; zresztą w statucie Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego przyjęto angielskojęzyczny termin *cultural studies*, co również zobowiązuje. Za tym zróżnicowaniem terminologicznym idą jednak istotne różnice merytoryczne, które można wskazać i w tradycji polskiej, i niemieckiej, i francuskiej czy latynoamerykańskiej, gdzie tamtejsza refleksja o kulturze poza antropologią kulturową ma również swój akademicki wyraz. Ten zaś określony jest nade wszystko przez tradycję Birmingham, i czy to będzie Los Angeles czy Sao Paulo, wszędzie znajdziemy pochodzący z niej rdzeń główny, na który składają się charakterystyczne filozofie, metody, tematy. Nie oznacza to jednak niezbędnej konieczności powielania cudzych wzorów. Warto jednak znać historię i zawartość owego nurtu głównego, co pozwala na dostrzeżenie osobliwości własnych. Pociąga to wszakże konieczność odpowiedzi na pytania: Dlaczego studia kulturowe w ogóle powstały i dlaczego tam, a nie gdzie indziej? Co je różni od innych dyscyplin, a co łączy z nimi? W jakich pozostają związkach? Jakie płyną ze studiów kulturowych korzyści? Jaka jest ich przyszłość?

Te i inne pytania nurtują egzegetów studiów kulturowych od dosyć dawna, niemal od początków ich istnienia, czyli od lat pięćdziesiątych minionego wieku. W pewnym zakresie odpowiedź na nie została już udzielona (zob. rozdz. II.1), tutaj przypomnijmy jedynie najbardziej niezbędne fakty i okoliczności. Mianowicie zainteresowanie antropologicznie rozumianą kulturą rodzimą, w tym kulturą samego badacza, zrodziło się w Wielkiej Brytanii, ojczyźnie studiów kulturowych, w ramach systemu nauki typowego dla tamtejszego kręgu kulturowego. Chodzi nade wszystko o pozycję i zakres zainteresowań ówczesnej antropologii, która skoncentrowana była na ludach i kulturach swych dawnych kolonii, a kulturę własną, w tym rodzimych warstw nieelitarnych, pozostawiła innym – socjologom, historykom czy literaturoznawcom. To w środowisku

tych ostatnich zrodziła się potrzeba zapełnienia swoistego pustego miejsca przez nikogo nie zajmowanego – badań klasy robotniczej, subkultur młodzieżowych czy kultury popularnej i kultury codzienności. Był to przy tym projekt z gruntu antropologiczny, jeśli zauważymy, iż te grupy i zagadnienia odgrywały rolę peryferyjną w lokalnej skali, podobnie jak peryferyjną rolę wobec zachodniego centrum odgrywały rozmaite ludy pozaeuropejskie, będące przedmiotem zainteresowania antropologii. Stąd też zrazu funkcję tamtejszej kultury ludowej pełniła klasa robotnicza, opisana przez Richarda Hoggarta i hołubiona zarazem, niczym polski dziewiętnastowieczny lud wiejski. Podobny krajobraz społeczno-kulturowy i związaną z nim strukturę i zakresy nauk o człowieku można wskazać i w innych rozwiniętych państwach postkolonialnych.

Inna nieco sytuacja nastąpiła w krajach Europy Środkowo-Wschodniej czy w Skandynawii, gdzie nie było mowy o rozwoju antropologii wyrosłej z badań podbitych ludów pozaeuropejskich. Jeśli sięgniemy w czasie nieco wstecz, to zauważymy, iż sam Malinowski nie wyjechał do Anglii, by badać tamtejszych chłopów, których po prostu już tam nie było, zastąpionych na skutek procesów modernizacyjnych przez warstwę farmerską (w najlepszym razie robotnikami rolnymi), towarzyszącą dawnym posiadaczom ziemskim. Zresztą pojawienie się studiów kulturowych w powojennej Wielkiej Brytanii wiązało się właśnie z rozpadem dotychczasowych uświęconych tradycją klas społecznych (por. Hall 1990b: 12). Rodzimi „dzicy”, chłopci z ich kulturą, wypełniali natomiast od początku główny zakres antropologii (ludoznawstwa, etnografii, *Volkskunde*) w naszej części kontynentu, zapewniając jeszcze do czasów mitycznego „końca XIX i początku XX wieku” zapotrzebowanie na ludoznawcze tematy i problemy. Zresztą ów mityczny okres przeciągnął się niemiłosiernie aż po sam koniec tegoż XX wieku; w polskim przypadku – zahibernowany cokolwiek przez sytuację polityczną. Za emblematyczny obrazek, obecny przez całe dekady władzy komunistycznej w Polsce, może posłużyć widok giganta przemysłu – huty czy kopalni – opodal którego chłop mozolnie orał ziemię z użyciem zaprzęgu konnego, a zdarzało się, że i wolego.

Rozdział zatem – na przykład w przypadku brytyjskim – na „obcych dzikich” (dawniejsze ludy kolonialne), którymi zajmowała się antropologia, i „rodzimych dzikich” (klasę robotniczą, grupy mniejszościowe, subkultury, imigranckie mniejszości etniczne,

a także kulturę popularną, którą traktowano jako domenę tych grup), którymi od czasów Hoggarta zajmowały się studia kulturowe, nieznany jest tradycji polskiej. Zanikanie natomiast „naszych dzikich”, reprezentowanych głównie przez warstwę chłopską i jej kulturę, zwaną kulturą ludową (pojęcie to jest wszakże szersze, ponieważ dotyczy wszelkiej nieelitarności kulturowej) doprowadziło do bezpośredniego zagrożenia rodzimej antropologii. To między innymi w odpowiedzi na te zmiany pojawił się projekt reformy dyscypliny, okrzepły z czasem w postaci zwanej dziś antropologią współczesności, która poszukuje wspomnianej nieelitarności kulturowej w dziedzinach tyleż z porządku współczesnych kulturowych peryferii (subkultur, mniejszości, nowych plemion oraz praktyk typu konsumpcji czy kultury popularnej), co i w obrębie kulturowego kanonu: literatury, teatru, plastyki czy filmu; łączy więc zakres z zainteresowaniami studiów kulturowych (zob. rozdz. I.2). W tym drugim przypadku oznacza to ponadto dzielenie tematów z antropologicznymi subdyscyplinami literaturoznawstwa, teatrologii czy filmoznawstwa. Jeśli zauważymy, że i studia kulturowe nie stronią od owego kulturowego kanonu, choć podchodzą do niego na ogół z krytycznym i kontekstualnym orężem, to można bez przesady stwierdzić, że u nas rolę studiów kulturowych realizuje tak zwana antropologia współczesności, jest taką ich domorosłą odmianą, choć zbliżony zakres zdaje się zajmować również kulturoznawstwo. W każdym wprowadzonym przypadku znajdziemy i znaczne różnice, jak na przykład niemal zupełną nieobecność w antropologii współczesności czy kulturoznawstwie politycznego/społecznego zaangażowania typowego dla studiów kulturowych.

KULTUROZNAWSTWO POSTANTROPOLOGIĄ?

Wydaje się, że w obrębie rodzimej struktury akademickiej świadomość takiego właśnie zachodzenia czy nawet pokrywania się najnowszej odmiany antropologii i kulturoznawstwa jest stosunkowo mała. Powinno to właściwie dziwić, zwłaszcza że spostrzeżenie to występowało już dosyć dawno w nauce zachodniej, mimo istnienia „bezpiecznego” rozdziału wskazanego powyżej, który zapewnia względną pewność niewchodzenia sobie w drogę antropologów i badaczy z zakresu studiów kulturowych. Pomimo to w wypad-

ku tych drugich pytania o własną prawomocność pojawiły się niemal natychmiast po ukonstytuowaniu się refleksji z tego zakresu, a o kryzysie była już mowa w latach osiemdziesiątych XX wieku. Właśnie wtedy, w poszukiwaniu odpowiedzi na pytania typu: „co dalej?“, wysunięto również sugestię o roli studiów kulturowych jako postantropologii, jaką mają przyjąć wobec wyczerpującego się jakoby zakresu samej antropologii. Pogląd ten wygłosił jeden z bardziej zasłużonych badaczy związanych ze szkołą Birmingham, Paul Gilroy w 1987 roku (1987). Od tego czasu wielu innych badaczy zwracało uwagę na podobieństwa teoretyczne i metodologiczne uznanej dyscypliny akademickiej, jaką jest antropologia, zajmującej się „od zawsze” kulturą człowieka, a studiami kulturowymi jako projektem interdyscyplinarnym, niemającym na ogół odrębnego statusu instytucjonalnego w strukturach akademickich.

Jeśli pozostaniemy przez chwilę w tamtym okresie, to należy stwierdzić, że nie ma wątpliwości, iż refleksję bliską studiom kulturowym, i to bez obaw o wchodzenie w drogę antropologii, uprawiano w naszym kraju przynajmniej od czasów Jerzego Kmity niezależnie od tendencji światowych. Wypada jednak dodać, że zajmowano się nią bez sięgania do siostrzanej dyscypliny kwitnącej w owym czasie w *Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies* i rozprzestrzeniającej się w ówczesnym świecie zachodnim. Wyrazem tego była również niemal całkowita nieobecność publikacji klasyków studiów kulturowych na polskim rynku wydawniczym. W ciągu kilku dziesięcioleci ukazała się jedna tylko książka, być może dzięki staraniom Antoniny Kłoskowskiej, która napisała do niej wstęp, mianowicie wspomniane już studium Richarda Hoggarta (zob. rozdz. II.1). Warto przytoczyć pełny angielski tytuł dzieła, *The Uses of Literacy. Aspects of Working-Class Life with Special Reference to Publications and Entertainments*, by zwrócić uwagę na to, że w polskim wydaniu, zatytułowanym *Spojrzenie na kulturę robotniczą w Anglii*, uwzględniono jedynie fragment podtytułu wydania oryginalnego. Jest rzeczą ciekawą samą w sobie, czy ówczesne władze komunistyczne uznały refleksję o kulturze, uprawianą z pozycji postmarksowskich, za przejaw rewizjonizmu, którego nie można było dopuścić do obiegu publicznego, i czy w końcu jednak ta jedna jedyna praca mimo wszystko została zaakceptowana z powodu problematyki – życia codziennego klasy robotniczej? Jest to zadanie dla historyków nauki, którzy znajdą być może kiedyś odpowiedź

na te i podobne pytania w archiwach z czasów PRL-u. Można powiedzieć, że Hoggartowi się wówczas poszczęściło, co nie udało się innym klasykom brytyjskich studiów kulturowych: Raymondowi Williamsowi, Edwardowi Thompsonowi czy – później nieco – Stuartowi Hallowi.

Rezultatem tego jest brak klasyki studiów kulturowych na polskim rynku wydawniczym. Jest to okoliczność bardzo ważna, ponieważ nie sposób określić tożsamości własnej bez relacyjnego odniesienia do bliższych lub dalszych „krewnych”. W każdym razie jest to trudniejsze, gdy nie ma przekładów dzieł obcych, a i oryginałów trzeba by szukać ze świecą w polskich bibliotekach. Stąd też nie powinno dziwić, że nazwiska owych „krewnych” w niewielkim stopniu pojawiają w polskim dyskursie kulturoznawczym, a zatem ich koncepcje, teorie, metody są również mało obecne. Być może lukę tę zapełniłaby osobna seria wydawnicza, która by nadrobiła straty z okresu pół wieku oraz podjęła misję erudycyjną i animacyjną zarazem, skupiona na pielęgnowaniu i stymulowaniu aktywności dyscypliny, która nie tylko u nas ma jeszcze wiele do zrobienia w określeniu własnej tożsamości (robi to w pewnym zakresie seria *Cultura* Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, lecz formuła jej jest nieco inna). Za analogię w obrębie polskiej antropologii niech posłuży wydanie z jeszcze większym opóźnieniem prac Bronisława Malinowskiego, czego wagi nie sposób przecenić, tym bardziej odnosi się to do wspomnianej klasyki studiów kulturowych, na którą składają się wszak dzieła wielu autorów. Czy takie i inne ważne inicjatywy zostaną jednak podjęte? Czy – poza tym – rodzime kulturoznawstwo sprostą sile i doświadczeniu innych dyscyplin humanistyki i nauk społecznych, z którymi – co tu kryć – jednak się potyka, o czym słyhać w rozmowach kulturalnych, że na przykład z różnym powodzeniem podbiera studentów i/lub tematy antropologii, socjologii czy historii sztuki.

Jak wiele wspólnego mają zatem studia kulturowe z polskim kulturoznawstwem, którego pierwocin należałoby szukać w Instytucie Kulturoznawstwa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza i koncepcjach Jerzego Kmity? Wydaje się, że niewiele, mimo marksowskiego pokrewieństwa brytyjskich studiów kulturowych pierwszych lat ich rozwoju i filozoficznej wykładni ośrodka z Poznania. Być może wspomniany gorset politycznej ortodoksji nie pozwalał na nawiązanie jakiegokolwiek dialogu z myślą wyrosłą na postmarksowskim

podglebiu, reprezentowanym w tamtym okresie przez filozofię Althussera czy Gramsciego? A może było to zwyczajne działanie żelaznej kurtyny, która skutecznie odgradzała myśl rodzimą od obcej? Rzecz to wszak znana wszelkim dyscyplinom akademickim tamtej doby – czasem mijały całe lata, a bywało, że i dekady, by jakaś koncepcja pojawiła się i u nas, często jednak w formie odgrzewanych kotletów. Czy – z drugiej strony – poszukiwanie genezy rodzimego kulturoznawstwa w rodzimej tradycji jest w jakimkolwiek stopniu uprawnione? Czy dopatrzymy się kontynuacji lub jakiegokolwiek nawiązania do paradygmatu teoretycznego, jakim była tak zwana społeczno-regulacyjna koncepcja kultury stworzona przez ośrodek poznański? Owszem, można wskazać grono uczniów, piastujących dziś stanowiska profesorskie również w jednostkach kształcących w zakresie kulturoznawstwa, czy jednak utożsamiają się z tą tradycją? A może współczesne polskie kulturoznawstwo nie ma z kolei nic wspólnego ze szkołą poznańską, nie jest jej „naturalnym” kontynuatorem, a genezy jego należałoby szukać poza systemem nauki rodzimej? Jedno wszelako wydaje się pewne, to mianowicie, że polskie kulturoznawstwo ominęły wszystkie etapy, przez które przeszły zachodnie studia kulturowe. Tym bardziej w dziele ponadnarodowego obiegu myśli wiele jest jeszcze do zrobienia, co wykracza wszakże i poza samo kulturoznawstwo, ponieważ dotyczy tożsamości innych dyscyplin humanistyki i nauk społecznych. Z tych i innych powodów odpowiedzialna dyskusja nie może się odbywać poza światowym obiegiem myśli, idei i praktyk, warto zatem spojrzeć, jak to się robi gdzie indziej, jak rozumie się kulturę, jej badania i edukację w tym zakresie.

JAK TO SIĘ ROBI NA ZACHODZIE?

Sięgnijmy najpierw na strony internetowe międzywydziałowych studiów w zakresie studiów kulturowych czy odrębnych jednostek uniwersyteckich o tej nazwie w uczelniach zachodnich – znajdziemy tam liczne curricula, misje, profile absolwentów. Najprężniej rozwijają się studia kulturowe w krajach anglosaskich, co znajduje pewne uzasadnienie. Po pierwsze, tam się one zrodziły, co wciąż procentuje. Po drugie, stopień rozwoju tamtejszej nauki i edukacji pozwala na osiągnięcie poziomu refleksji, który może sprostać

interdyscyplinarnemu projektowi tej dziedziny wiedzy. Wreszcie, w krajach tych w stopniu bodaj najbardziej zaawansowanym i złożonym występują zjawiska kulturowe naznaczone osobliwościami współczesnych czasów i emigranckiego krajobrazu kulturowego tych krajów, rozmaicie zresztą definiowane przez poszczególne praktyki kulturowe: rasy i narodowości, płci kulturowej, diaspory, wielokulturowości, mód i stylów życia, wreszcie globalizacji i globalizacji – by wymienić tylko te najważniejsze. Taki złożony kulturowy krajobraz zmusza przy tym do pracy nad formami polityki tożsamości czy polityki kulturalnej, stąd też ustalenia studiów kulturowych znajdują tam praktyczne zastosowanie w stopniu bodaj najwyższym w obrębie humanistyki i nauk społecznych. Nie przypadkiem idea tak zwanej demokracji kulturowej rozwijana jest szczególnie w Australii, kraju emblematycznym w świetle przedstawionych powyżej cech (zob. Smolicz 1996).

Mając na uwadze szczególne doświadczenia w tym zakresie na antypodach, sięgnijmy po pierwszą z brzegu definicję studiów kulturowych, tutaj – uniwersytetu w Sydney:

(...) studia kulturowe to interdyscyplinarna dziedzina zajmująca się rozumieniem nas samych, innych i naszego miejsca w świecie. Studenci kształcą się w zakresie form znaczeń w życiu codziennym, ze szczególnym naciskiem na zagadnienia: tożsamości, sygnifikacji, reprezentacji i władzy. Według studiów kulturowych kultura jest tym, co codziennie robimy, stąd adepci studiów kulturowych będą lepiej przygotowani zawodowo i życiowo, gdyż uczą się lepszego rozumienia, jak tworzą się praktyki kulturowe i znaczenia, jak przebiega ich cyrkulacja i zmiana (www.arts.usyd.edu.au/departs/gcs/undergrad/index.shtml; data odczytu: 11.02.2008).

Znamienne jest to, że na tym samym wydziale istnieją również i studia antropologiczne, które jednak skupiają się tradycyjnie na społecznościach mniejszej skali, kulturach tubylczych oraz studiach porównawczych; podkreśla się dodatkowo odrębność antropologii ze względu na znaczenie badań terenowych. W każdym razie w obu wypadkach chodzi o antropologiczne (szerokie), a nie humanistyczne (wąskie) rozumienie kultury. Podejście to bynajmniej nie eliminuje zainteresowania humanistycznym zakresem kultury, rzecz jednak w tym, że literatura, sztuka czy media są ujmowane właśnie w zapośredniczających strukturach tożsamości czy reprezentacji albo wręcz codzienności – jakości składających się na antropologicznie rozumianą kulturę.

Można by zauważyć, iż tradycja i doświadczenia australijskie nie mają nic wspólnego z polskimi, a jednak podobne programy i ujęcia znajdziemy również w ośrodkach europejskich, od Lizbony do Berlina. Wydaje się wszakże, iż istotą sprawy jest mianowicie, co warto powtórzyć, antropologicznie, szeroko, a nie humanistycznie, wąsko, pojęta kultura. I to pierwsze podejście znane Gilroyowi z ośrodków zachodnich, autorowi konceptu postantropologii kazało dostrzec zakres sporu między antropologią a studiami kulturowymi. Ponadto Australia, czy inne typowo imigranckie kraje, to poligon doświadczalny, a zarazem forpocztą przyszłego kulturowego kształtu świata, w którym zagadnienia: rasy, narodu, etnosu, płci kulturowej, dyfuzji, kultury popularnej, polityki kulturowej itd. będą równie silnie obecne, jak w czasach klasycznej antropologii, lecz inaczej. Można przypuszczać, że procesy te będą się również wzmacniać w Europie, która jedynie – i o tyle – różni się od przypadku australijskiego – wielokulturowego narodu, że jest raczej wielonarodową kulturą; oczywiście, nie umniejszając roli poszczególnych składowych z porządku etniczności czy narodowości. Gilroy zdaje się sugerować, że tradycyjny paradygmat antropologiczny nie będzie mógł sprostać tej nowej jakościowo i ilościowo sytuacji, stąd przyszła rola studiów kulturowych. Dodajmy ponadto, iż rzecz nie wyczerpuje się wyłącznie w zakresie redukcji tematycznej, czyli podzielanego rozumienia kultury, lecz także abstrakcji metodycznej. Chodzi mianowicie o „zwrot etnograficzny” w studiach kulturowych, przesunięcie z pozycji tekstualistycznego esencjalizmu badaczy pierwszego pokolenia, w kierunku empirycznych metod badań terenowych ostatniej doby (zob. rozdz. II.2). Pewnym wytłumaczeniem tej zmiany jest znacząca rola wykształcenia filologicznego i literaturoznawczego ojców założycieli, w tym samego Hogarta, dla których kultura rozumiana jako tekst jawiła się zapewne formułą najbardziej uchwytną. Od lat siedemdziesiątych XX wieku jednak główną rolę zaczynają odgrywać badacze związani z naukami społecznymi: Paul Willis, David Morley, Richard Middleton czy Angela McRobbie, którzy skutecznie wykorzystują jakościowe metody badań terenowych. Ta ostatnia nawołuje do kierowania się hasłem „trzech E”: „*the empirical, the ethnographic, the experiential*” (empiryczne, etnograficzne, eksperymentalne) jako podejścia najbardziej adekwatnego w rozumieniu kultury (McRobbie 1997: 170).

KOLONIZACJA ANTROPOLOGII

Ów zwrot etnograficzny dał rezultaty w postaci niezwykle cennych prac na temat mediów, telewizji, muzyki pop, mniejszości etnicznych czy subkultur młodzieżowych. Zaniechanie filologicznych, esencjalistycznie zorientowanych metod, skupionych głównie na poszukiwaniu w kulturze rozumianej jako tekst dyskursu władzy, przesunięcie natomiast metodologii w kierunku etnograficznych badań terenowych umożliwiło dostęp do pokładów praktyk kulturowych wcześniej niedostrzeganych. Ujawniło na przykład wymiar sprawczości zachowań i działań aktorów sceny kulturowej, uzupełniając niewystarczającą wcześniejszą perspektywę tekstualną i strukturalną o wymiar refleksyjności, która umożliwia zaistnienie wielorakich form internalizacji treści kulturowych, w myśl zasady – jak to określa Pierre Bourdieu – „dialektyki obiektywizacji i przyswojenia” (1993: 88). Jeden z bardziej wpływowych współczesnych przedstawicieli studiów kulturowych, Laurence Grossberg, ujmuje to następująco: „istnieje zawsze wiele punktów widzenia, nie tylko tych możliwych, lecz i rzeczywistych, oraz wiele sposobów artykulacji znaczeń, doświadczeń, władzy, interesów i tożsamości, które mogą występować równocześnie” (1993: 31). W rzeczy samej, takie podejście z ducha Geertzowskiego opisu gęstego znajdziemy już w Hoggarta przedstawieniach klasy robotniczej, później nieco w Willisa opisach *the lads*, „chłopaków” – uczniów brytyjskich szkół zawodowych (1977), analizach odbioru wiadomości telewizyjnych Morleya (1980) czy interpretacjach recepcji seriali telewizyjnych Ien Ang (1985), by pozostać przy kilku tylko przykładach.

Lecz co, oprócz metod badań, przemawia za tym, że studia kulturowe miałyby przejąć rolę antropologii? Nade wszystko wspomniana tradycja antropologicznego rozumienia kultury, co uwidoczniło się w przytoczonym anonsie ośrodka w Sydney. Tradycja ta znalazła wszakże już wyraz w pionierskim podejściu Williamsa, dla którego kultura to „cały sposób życia, materialny, intelektualny i duchowy” (1976: 16). David Morley powiada natomiast, że „redystrybucja kultury codzienności w języku systematycznej analizy jest niezbędną formą «defamiliaryzacji» codzienności, co jest kluczową działalnością studiów kulturowych” (1998: 478). Znów, wydaje się, że studia kulturowe idą dalej niż antropologia, której wciąż dosyć trudno jest zagłębić się w badania własnej codzienności kulturowej, co oznacza oczywiście również codzienność samego

badacza. W najnowszych ujęciach znajdziemy już sformułowania uwzględniające i słynny „kulturowy zwrot”, i kulturową refleksyjność, jak na przykład w propozycji Grossberga: „kultura to uniwersalny proces pośredniczenia pomiędzy sygnifikacją a subiektywizacją, to znaczy, że stosunki kulturowe są strukturowane wokół «komunikacyjnie» zdeterminowanej opozycji pomiędzy tekstem a jego odbiorem (etnografia)” (2006: 9). Nie tylko pojawia się tutaj rys sprawczości i refleksyjności, eksponowany przez najnowsze podejścia studiów kulturowych, lecz także pojęcie etnografii, które reprezentuje wspomniane wcześniej przesunięcie w kierunku badań terenowych, skupionych ponadto na odtwórczości i recepcji. Badań jednak nie prowadzono w odległych ostępach, lecz w centrach współczesnych metropolii, gdzie kultura w rozumieniu sposobu życia zyskuje postać kalejdoskopu mieniającego się miriadami barw, kształtów, odcieni.

Wspomniany zwrot kulturowy, rozpoczęty w latach siedemdziesiątych XX wieku w obrębie całości nauk społecznych, od socjologii po ekonomię, miał tutaj istotne znaczenie, zainicjowany został – należy to podkreślić – głównie przez studia kulturowe i dowartościował oraz wydobył na światło dzienne kategorię będącą dotychczas domeną antropologii. Przy czym coraz bardziej kultura rozumiana jest w znaczeniu praktyki, rozmaitych form recepcji, sprawczości, stąd uwaga badaczy przesuwa się z produkcji na konsumpcję, z twórców na odtwórców, z pisania na czytanie. I znów, jak w wypadku trafnej intuicji w ujęciu definicji kultury, jednym z impulsów był postulat Williamsa, sformułowany już w 1980 roku, by nie skupiać się na wytworach, na przykład mediów, lecz na praktykach z nimi związanych (1980). Znalazło to wyraz w metodologicznych dyrektywach poszukiwania „płynnej, fragmentarycznej i kontradiktorycznej subiektywności odbiorcy” czy „subiektywności nomadycznej” (zob. Budd, Entman, Steinman 1990: 177), co wyraża charakter recepcji od totalnego podporządkowania, po odrzucenie podawanych treści. Tak czy inaczej, odbiorcy są nie tyle odtwórcami literalnie rozumianych pewnych tekstowych, hasłowych czy ikonicznych narracji, ile twórcami znaczeń, a zatem i określonych sposobów życia, choć nie bez związku z ofertą obecną na „rynku kulturowym”.

By nawiązać do tezy Gilroya, taka zmiana optyki, dowartościowująca pojęcie kultury, doprowadziła w konsekwencji i do tak silnych „ruchów tektonicznych” na styku antropologii i studiów kul-

turowych, że debacie, która odbyła się w 1996 roku w uniwersytecie Manchester nadano tytuł *Cultural Studies will be the death of Anthropology* (Studia kulturowe oznaczają śmierć antropologii). Znalazły się tam wypowiedzi, które powinny być przynajmniej ostrzeżeniem dla antropologii: że zostanie wchłonięta przez studia kulturowe, że się już przeżyła, wypełniła swą misję, wyczerpała poznawczo (Morley 1998: 483). Sam Paul Willis stwierdził tam: *Anthropology is dead. Long live TIES* (akronim: *theoretically informed ethnographic study*) (Antropologia nie żyje. Niech żyją teoretycznie ugruntowane badania etnograficzne) (Morley 1998: 483). Czyżby mniejsza ryba miała pożreć większą? Jeśli uznamy, że mamy wciąż antropologię zastygniętą w tradycyjnym kształcie, okaże się, że jest chyba odwrotnie – tą większą rybą są studia kulturowe. Bez przesady można bowiem stwierdzić, że ów ostatni nurt etnograficznie zorientowanych studiów kulturowych może służyć za wzór samym antropologom, którzy pograżyli się w odmętach rozmaitych postaci dekonstrukcjonizmu, reinterpretacji, krytycyzmu, zbyt mało poszerzając tradycyjny zakres badań o charakterze empirycznym. Podobnie i z metodą – różne postaci czytania czy pisania kultury zdają się podejmować jedynie epistemologiczne czy ogólnometodologiczne zagadnienia, nie wykraczając tym samym poza bardzo podstawową heurystykę dyscypliny. Poza to wychodzą natomiast przedstawiciele studiów kulturowych, którzy – można by powiedzieć – robią swoje i za siebie, i za innych, jak w powyższych przykładach, skoro antropologia przez zwykłe zaniechanie pozbawia się i tematów, i metod.

W tym ujęciu można odnieść wrażenie, iż studia kulturowe zainicjowały i realizują proces kolonizowania antropologii, zagrażając jej zamknięciu w swoistym gettcie, w którym ta może doczekać końca swych dni wraz z jej tradycyjnym przedmiotem zainteresowań – tradycyjnie rozumianymi kulturami ludowymi i plemiennymi. Najbardziej uchwytym wyrazem tego zagrożenia są tematy podejmowane przez studia kulturowe: rasy i narodu, postkolonializmu, rozmaitego rodzaju mniejszości (etnicznych, religijnych, genderowych, zawodowych), subkulturowości, zagadnień porównawczych, antropologii miasta, antropologii polityki. Zaczęło się to już zresztą wraz z publikacją wspomnianego wcześniej dzieła Hoggarta na temat kultury klasy robotniczej, które – jako żywo – przywołuje na myśl klasyczne monografie antropologiczne drobiazgowo opisujące różne egzotyczne społeczności; taką swoistą egzotykę przy-

pisać można i brytyjskiej klasie robotniczej połowy XX wieku. Jest to również wyraz populizmu studiów kulturowych – zainteresowania współczesnym ludem, jego codziennością przejawiającą się na rozmaite sposoby (zob. Gittlin 1997).

Wydaje się jednak, że pogłoski o śmierci antropologii są przedwczesne, ta bowiem zaczyna się zajmować i zagadnieniami, które pozostawały dotychczas poza zakresem jej zainteresowań – nie powiedziała jeszcze ostatniego słowa, a energia beniaminka, jakim są studia kulturowe, może nie sprostać doświadczeniu starego wyjadacza. W literaturze przedmiotu można zaobserwować pewien wzrost samoświadomości antropologii, który się wyraża na przykład coraz liczniejszymi głosami na temat konieczności wyjścia w badaniach poza rozmaite formy kulturowej lokalności w kierunku zjawisk z porządku tego, co globalne i systemowe (zob. Marcus 1995). Lec i owa lokalność pozostaje wciąż w centrum uwagi, choć dotyczy to już nie tyle wymiaru terytorialnego przednowoczesności, ile deterytorializacji i ponowoczesności (np. pionierskie badania mody Sahlinsa (1976), konsumpcji McCrackena (1990) czy cyberkultury Millera i Slatera (2000)). To prawda, rodzime kulturoznawstwo jest w okresie wzrostu i być może nie musi się obawiać konkurencji rodzimej antropologii, która przeżywa przedłużający się kryzys tożsamości, choć w tak zwanej antropologii współczesności można wskazać zbieżne zakresy i konkurujące ujęcia. Prawdopodobnie wzrost ten jednak zawdzięcza kulturoznawstwo głównie słabości pozostałych zawodników na ringu, nie tylko antropologii. Wydaje się jednak przy tym, że trwałość tej pozycji okaże się zagrożona, jeśli nie będzie nawiązania do przedstawionych powyżej i innych tendencji światowych.

DYLEMATY INTERDYSCYPLINARNOŚCI I ZAANGAŻOWANIA

Pojawiają się także i zagrożenia wewnętrzne studiów kulturowych, związane głównie z ich interdyscyplinarnością, co dotyczy w pewnym zakresie i polskiego kulturoznawstwa. I to jest sfera, której demaskacji pod nazwą erzacu filozofii, drugiego określenia użytego w tytule tego tekstu, poświęcił swą uwagę Slavoj Žižek, nie wróżąc niczego dobrego studiom kulturowym, inaczej niż Gilroy. Słoweński filozof uważa studia kulturowe za erzac filozofii, ponieważ

– według niego – w sposób nieuprawniony utożsamia się tutaj wiedzę z prawdą – zaangażowanym podejściem subiektywnym. Wynika to jakoby w szczególnej mierze z krytycyzmu wobec tradycyjnego uniwersalizmu filozoficznego oraz z braku własnych narzędzi poznawczych i posługiwania się jedynie cudzymi, co prowadzi do formułowania absurdalnych wniosków i uogólnień. Mianowicie wykorzystywane terminy zyskują status quasi-universalnych, na przykład pojęcie postkolonializmu, które ekstrapoluje się na wszelkie formy praktyk, włącznie na przykład z supremacją mężczyzn wobec kobiet (Žižek 2002: 29). W rzeczy samej, w znacznie bardziej zawalowany sposób dotyczy to zapewne terminów ideologia i hegemonia, które – wyrwane z kontekstu filozofii Althussera czy Gramsciego – służyły wyjaśnianiu wszelkich zjawisk życia człowieka. Stąd niebezpieczeństwo obecne w samych studiach kulturowych, a więc przekształcenia się w autorytarny, profetyczny dyskurs, którego jedyną misją będzie tropienie prawdziwych lub urojonych stosunków władzy (Žižek 2002: 32). Žižek nie obawia się używać mocnych sformułowań na temat studiów kulturowych, nazywając je „intruzem”, który nie posiada własnej racjonalnej, empirycznej teorii, potrafiącej rozwiązywać rzeczywiste problemy (2002: 31). Co ciekawe, Stuart Hall, w końcu jeden z czołowych przedstawicieli studiów kulturowych, jeszcze wcześniej dostrzegł taką rolę tej formacji intelektualnej, choć z zupełnie innej perspektywy, z pewną dozą samozadowolenia określając ją – co warto przypomnieć – mianem „kukułki”, która znalazła się w gnieździe humanistyki (Hall 1990b: 12).

A zatem, podczas gdy dla jednych interdyscyplinarność jest dowodem przewagi, jakie studia kulturowe mają nad innymi, dla innych jest to przejaw słabości. Zwolennicy tego drugiego podejścia argumentują ponadto, że zajmowanie się wszystkim oznacza w istocie zajmowanie się niczym, a interdyscyplinarność zamienia się w antydyscyplinarność (Baetens 2005: 9). Tony Bennett twierdzi na przykład, że do przekonania o potrzebie interdyscyplinarności miały doprowadzić dwa mity, którymi studia kulturowe się podpirały: marginalności, która wiąże się z krytycznym nastawieniem wobec dotychczasowych podziałów w obrębie akademii i wspieranych jakoby przez nią stosunków władzy oraz holizmu wyrażającego się w przekraczaniu podziałów dyscyplinarnych. To nieuchronnie prowadzić ma – według Bennetta – na manowce retoryki politycznego zaangażowania i estetycznej transgresji, na-

leży natomiast raczej skupić się właśnie na stworzeniu wyraźnych granic, które sprzyjałyby dialogowi z innymi oraz ustaleniu własnej tożsamości, w miejsce mocno rozmytych konturów, ułatwiających często umysłowe hochsztaplerstwo (1998: 19).

Czy rację ma Gilroy, czy może Žižek? W rzeczy samej, w szczególności osobiwe upolitycznienie studiów kulturowych, które dostarcza temu drugiemu argumentów w krytyce tej dyscypliny wiedzy, wydaje się znamionną skazą na wizerunku tradycyjnie rozumianej nauki. Należy jednak przyznać, że przedstawiciele studiów kulturowych nigdy nie deklarowali naukowych celów i aspiracji, a wręcz przeciwnie – wyrażali się o swej działalności intelektualnej w kategoriach zaangażowania, choć wnioski z uprawiania studiów kulturowych, dotyczące bieżącej polityki, nie były nigdy szczególnie wcielane w życie. John Storey stwierdza bez ogródek, że „studia kulturowe to dyskurs, nieustannie rozwijany, odpowiadający na zmieniające się warunki historyczne i polityczne, a jego wyróżnikiem był zawsze spór, niezgoda i sprzeciw” (2003: 9). Nie jest to bynajmniej sformułowanie najbardziej skrajne, ponieważ znajdziemy i – na przykład – określenia definiujące dyscyplinę jako „interpretującą politykę bez granic” (Nelson, Parameskar Gaonkar 1996: 18). Na co mianowicie ta niezgoda i sprzeciw, cała ta polityka? Ma to być remedium na wspomniane praktyki postkolonialne, dominację ideologiczną klas rządzących, hegemonię kultury popularnej czy upośledzenie marginalnych grup społecznych, takich jak: kobiety, mniejszości etniczne, klasa pracująca. Ale co ma do tego kultura? Jest ona – według przedstawicieli studiów kulturowych – oczywiście głównym zapleczem tych dramatycznych procesów, a zarazem główną zmienną uprawomocniającą studia kulturowe. Stąd też rozumie się ją tutaj czasem w sposób szczególny, jest ona – jak to ujmuje Storey w duchu Gramsciego – „głównym miejscem walki ideologicznej, terenem «inkorporacji» i «sprzeciwu», jednym z miejsc, gdzie można zdobyć hegemonię lub ją utracić” (2003: 12).

Podjęrzliwość studiów kulturowych, tropienie czyhających wszędzie pułapek władzy, nie ominęły i sfery „naturalnej” aktywności wszelkich dziedzin wiedzy – akademii. W przyjętej zrazu perspektywie także i dotychczasowe dyscypliny, równie burżuazyjne czy klasowo naznaczone, podobnie jak stosunki społeczne czy systemy aksjologiczne, były – według dawniejszych studiów kulturowych – narzędziami w rękach tych czy owych propagandystów

lub hegemonów. Stąd też rzecznicy tego poglądu dla przeciwwagi stworzyli zamiast teorii literatury konkurencyjne *literary studies* czy zamiast historii sztuki – *visual studies*, w obrębie których eksponuje się właśnie stosunki władzy wyrosłe z podglebia kultury, tutaj – dające się dostrzec w literaturze czy sztuce. Dodać należałoby jeszcze wiele innych subdyscyplin studiów kulturowych, tropiących zakusy władzy, podejść, które pojawiły się w rejonach zastrzeżonych dotychczas dla antropologii kulturowej, socjologii czy nawet ekologii: *ethnic studies*, *media studies*, *communication studies*, *women's studies*, *gender studies*, *environmental studies*. Proces ten przebiegał zresztą pod hasłem wspomnianej interdyscyplinarności, która w tym wypadku zawierała silny element „rozkładania” dawniejszych dyscyplin – ich metod, teorii i języka – swoistej destrukcji w szczególności humanistyki. Brak rygorystycznych instytucjonalnych i teoretycznych podziałów sprzyjał przy tym ugruntowaniu samowoli teoretycznej i metodologicznej, którą piętnuje Žižek. Należy jednak przyznać, że – z drugiej jednak strony – tendencja do postrzegania dzieł plastyki czy literatury, podobnie jak i stosunków społecznych, w rozległych kontekstach praktyki kulturowej wzbogaciła i spojrzenie samych uznanych dyscyplin akademickich, a zatem następuje również samopoznanie i odnowa w ich obrębie (zob. np. Baetens 2005: 9).

Žižek nie jest jedynym krytykiem omawianego interdyscyplinarnego i zaangażowanego podejścia, które zdaje się słabnąć wobec tych i innych sceptycznych głosów. Stąd też w ostatnich kilkunastu latach można zaobserwować nieustanne zmniejszanie się wagi przypisywanej „wojnie kulturowej”, w której ma uczestniczyć i sam intelektualista, ścierania się rozmaitych orientacji życiowych, których celem naczelnym jest dominacja nad innymi. Argumentuje się zatem, że ani podejście ideologiczne, ani hegemoniczne, ani też te najnowsze – poststrukturalistyczne i postmodernistyczne – nie są wystarczająco wyczerpujące w rysowaniu współczesnych krajobrazów kulturowych i ich dynamiki. Stosunków społecznych nie sposób bowiem sprowadzić jedynie do zależności politycznych, a kultury w całości nie można ograniczyć do ideologii (zob. np. Wood 1998: 410–411). Nie oznacza to bynajmniej, że politycznego komponentu kultury w ogóle nie ma, że jest ona wolna od wszelkich napięć, konfliktów interesów, a nawet ścierania się rozmaitych dyskursów i systemów znaczeń. Mamy bowiem być może historyczną zmienność w tym zakresie i o ile zasadne było do pewnego stopnia

wpisywanie kultury w dawniejszą walkę klas, o tyle dziś większą rolę odgrywają konflikty etniczne czy religijne, tarcia między stylami życia czy stylami konsumpcji. Nie oznacza to także zniesienia dawniejszego napięcia na linii centrum–peryferie, a jedynie jego przemieszczenie, jak również multiplikację tej opozycji, która już teraz ujawnia się w wielu konfiguracjach w różnych częściach świata. Europejskość, zachodniość, elitarność, nowoczesność przeciwstawione nieeuropejskości, ludowości, popularności, pierwotności nie są już jedyną linią frontu we współczesnej wojnie kulturowej. Dawniejszy, dwubiegunowy nowoczesny krajobraz zostaje bowiem zastąpiony przez ponowoczesną kłaczowatość, w której obrębie znajdziemy i polską wersję amerykanizacji, i koreańską wersję japońizacji (zob. Appadurai 2005: 45–46). Taki konstruowany primordializm idzie w parze z procesami globalizacyjnymi, które podtrzymują jednak odwieczny rozdział na pewien kulturowy nurt główny i mniejszościowe nisze: etniczne, wyznaniowe, konsumpcyjne, genderowe czy ze względu na formy uczestnictwa w kulturze.

W tej perspektywie wzmacnia się znaczenie nurtu z otuchą spoglądającego w przyszłość, do którego należy i sam Stuart Hall. Nie odzuca on interdyscyplinarności jako takiej, uważa natomiast, iż

(...) odpowiedzialna praca interdyscyplinarna nie polega na tym, że ktoś wywiesi interdyscyplinarną flagę i stworzy koalicję z kolegami pochodzącymi z różnych instytutów, z których każdy dorzuci swą własną specjalizację do akademickiego szwedzkiego stołu, z którego z kolei studenci będą mogli wybierać to, do czego uda im się sięgnąć. Odpowiedzialna praca interdyscyplinarna pociąga intelektualne ryzyko powiedzenia zawodowym socjologom, że nie jest socjologią to, co robią (1990b: 16).

Rzucenie rękawicy socjologii, antropologii czy literaturoznawstwu nie nastąpii wszakże dopóty, dopóki nie usunie się owego szwedzkiego stołu, wypełniającego szczelnie wnętrza mogące być potencjalnie przestrzenią dyskusji i sporu, co wyraża się na przykład w ofercie kursowej składającej się często głównie z rozmaitych wstępów do uznanych działów humanistyki i nauk społecznych. W jego miejsce należy raczej przedstawić jedną wyróżniającą się ofertę z zakresu intelektualnych kulinariów, z co najwyżej kilkoma daniami, do których byłby bardziej swobodny dostęp, a które potrafiłyby w nowy, oryginalny sposób zaspokoić łaknienie wiedzy na temat współczesnego człowieka i jego kultury.

KULTUROZNAWSTWO POSTNAUKĄ?

Istnieje jeszcze wiele pytań, czekających na odpowiedź, które muszą uwzględnić genezę studiów kulturowych/kulturoznawstwa, filozofię, teorie i metody, zadania oraz relacje z sąsiadami, z którymi dyskusja okazać się może wówczas tyleż nieunikniona, ileż płodna. Jest to już jednak temat na osobną debatę, która powinna się odnieść do tych i innych ogólnych zagadnień, a w następnej kolejności skupić się na wskazanych konkretnych kwestiach. Dla jej otwarcia warto wszakże oczyścić pole i rozprawić się na przykład z krytyką Žižka, wskazując słaby punkt jego argumentacji, który podważa cały jego wywód. Mianowicie pogląd o studiach kulturowych jako erzacu filozofii wywodzi się zapewne z tradycyjnego rozumienia nauki normalnej, a więc posiadającej względnie trwałe paradygmaty wyjaśniające. Tymczasem odnośnie do studiów kulturowych należałoby – być może – mówić raczej o przypadku bliższym protonauce w terminologii Kuhna (a może o postnauce?). Jeśli nawet, to i tutaj można już wskazać pewne „punkty orientacyjne”. Ian Ang zauważa na przykład, iż pomimo deklarowanej interdyscyplinarności studia kulturowe w pewnym sensie zinstytucjonalizowały się jako dyscyplina: posiadają zbiór kanonicznych tekstów i identyfikują się z określonymi ojcami założycielami; stawiają problemy oraz argumentują w pewien specyficzny sposób; dopracowały się nie tylko charakterystycznych metod pisania, lecz także preferencji w wyborze tematów (raczej: kultura „popularna” niż „wysoka”, heterogeniczność niż homogeniczność, peryferyjność niż nurt główny, nowe niż stare); mają swoje czasopisma, organizują konferencje i posiadają własne organizacje (2006: 187–188).

Powyższa uwaga tej zasłużonej dla studiów kulturowych badaczki może być dobrym punktem wyjścia do rozstrzygnięć w kwestiach szczegółowych – ustalania zakresów, metod, celów. Niemniej wiele jest jeszcze do zrobienia, co może okazać się przecież wielce pociągające i obiecujące. Wydaje się, że przed rozwiązaniem podobnych problemów stoi również polskie kulturoznawstwo; czy jednak podejmie rękawicę? Czy na przykład odniesie się do przepowiedni Gilroya, prorokującego nadejście ery postantropologii, co – biorąc pod uwagę obecny stan wiedzy – wydaje się prawdopodobne, choćby to była jakaś trudna dziś do wyobrażenia fuzja dwóch dyscyplin wiedzy? Z drugiej jednak strony, futurologia to dosyć zawodna for-

macja umysłowa, co każe z dużą ostrożnością podchodzić do przewidywań Gilroya, więc może refleksja na temat człowieka przyjmie jeszcze inną, nieprzewidywaną postać, która będzie miała ponadto coś w sobie – na przykład – i z socjologii kulturowej, i psychologii kulturowej czy ekonomii kulturowej? Nie jest to zresztą rzecz podstawowej wagi, skoro w nauce chodzi nade wszystko o rozwiązywanie problemów i tworzenie wiedzy, nawet jeśli rozumie się ją w kategoriach Geertzowskiej użytecznej fikcji, stąd podziały dyscyplinarne powinny mieć marginesowe znaczenie. Kto dziś pamięta o klasycznej nomenklaturze *trivium* i *quadrivium*, terminach, które zastąpił cały legion nazw nowożytnych dziedzin wiedzy? Jak wiadomo, nie słowa (a tutaj: nazwy) się liczą, lecz czyny. A zwyczajowe spory o miedzę nie mogą przesłonić istoty sporu.

W tym kierunku zmierzają intuicje Ang, wywiedzione z doświadczeń pracy na antypodach, przedstawianych tutaj jako region, w którym studia kulturowe uprawia się i z największym wigorem, i dojrzałością. Mianowicie komplikujący się krajobraz kulturowy, zarówno w skali globalnej, jak i lokalnej, stępienie krytycznego ostrza studiów kulturowych oraz wzrastająca niezbędność współpracy różnych nauk o kulturze skłoniły tę badaczkę do propozycji posługiwania się zamiast *cultural studies* terminem *cultural research*, badanie kultury. Byłby to rodzaj *post-cultural studies*, zbudowanych na dorobku i aspiracjach studiów kulturowych, bardziej jednak zorientowanych na określone zastosowania pozyskiwanej wiedzy, lecz pozbawionych przy tym ideologicznego zacięcia (Ang 2006: 188). Taką misję realizuje – według Ang – *Centre for Cultural Research University of Western Sydney*, misję badania kultury w perspektywie zarówno globalnej, jak i zjawisk lokalnych, co staje się punktem wyjścia decyzji i działań w obrębie danej polityki kulturalnej. W tych teoretyczno-praktycznych przedsięwzięciach uczestniczą zarówno badacze, jak i praktycy czy zawodowo czynni specjaliści z różnych dziedzin, nie wyłączając: lekarzy i pielęgniarek, nauczycieli, urzędników administracji, przedstawicieli subkultur etnicznych, muzealników, planistów, plastyków, filmowców czy aktywistów młodzieżowych. Partnerami projektów są: agendy rządowe, media i instytucje kultury, służba zdrowia czy społeczności lokalne, a zakres podejmowanych problemów rozciąga się od turystyki, przez problem deficytu wody, po zastosowania techniki cyfrowej w planistyce regionalnej. Ang podkreśla przy tym z naciskiem, że są to

projekty badawcze dostarczające nowej wiedzy, choć odnoszącej się do określonych kontekstów kulturowych, a nie rodzaj konsultingu, nauki stosowanej. Wprost przeciwnie, ustalenia z takich badań prowadzą nade wszystko do formułowania nowych pytań i ujęć teoretycznych, choć pożytki praktyczne czynią z tego podejścia formułę czytelną i zrozumiałą dla każdego – a więc badania kultury okazują się równie użyteczne, jak medycyna czy inżynieria wodna (Ang 2006: 192–193). Słowem – mamy szczegółową propozycję pewnej polityki kulturalnej (zob. rozdz. I.3).

Lokalną australijską ilustracją realizacji podobnego podejścia niech będzie projekt tzw. demokracji kulturowej, rozwijany przez Jerzego Smolicza w dziedzinie socjologii. W tym przypadku przedsięwzięcie zawężone zostało jedynie do wymiaru etnicznego, choć zakres wyznaczono niezwykle ambitnie – budowy „transetnicznej formy świadomości kulturowej”. Pomysłodawcy chodziło mianowicie o stworzenie rodzaju poczucia demokratycznego, zakładającego „istnienie wspólnego, współlogarniającego systemu akceptowanych wartości (*overarching framework of shared values*), który byłby wystarczająco elastyczny i pojemny dla kultur poszczególnych grup etnicznych, tworzących ponadetniczną strukturę o charakterze narodu” (Smolicz 1996: 106). I tutaj, jak w wypadku propozycji Ang, celu tego nie sposób osiągnąć jedynie w obrębie istniejących rozwiązań administracyjnych – demokracja formalna domaga się uzupełnienia tą niejako oddolną, którą cechuje postawa otwarcia na inność kulturową. Tę drugą natomiast nade wszystko należy propagować w edukacji szkolnej, przez formy samorządności, wspomagania mniejszości etnicznych, wreszcie – nadając jej niezbędną rangę w praktyce legislacyjnej i administracyjnej. Nie wystarczy sama konstytucyjna zasada konsensusu, by móc dokonywać efektywnego uzgadniania często sprzecznych interesów rozmaitych grup wywodzących się z różnych tradycji kulturowych (zob. rozdz. I.3).

Widać zatem, że synkretyzm teoretyczny, pluralizm metodologiczny i kontekstowe rozumienie świata człowieka to obecnie wyróżniki nie tylko studiów kulturowych, choć są tutaj najbardziej obecne i propagowane oraz czynią z tej dyscypliny potencjalnego lidera w tak rozumianym badaniu kultury. Wszelako w tym zakresie nie pozostaje bierna sama antropologia. George Marcus, na przykład, tworzył swoje *Center for Ethnography* z myślą nie tylko o zmieniającym się zakresie antropologii, lecz także samych badań etnogra-

ficznych. W nowej ich formule ma mianowicie występować element – by tak rzec – interaktywny, nowa jakość wobec dotychczasowej zasady aktywnego badacza i reaktywnego informatora, „współpraca” badacza i badanego. Same badania terenowe stają się we współczesnym świecie wieloterenowe (*multisited ethnography*), dosłownie i w przenośni: obiekt badań jest ruchliwy, przemieszczający się, refleksyjny, wchodzący w dialog z badaczem. Granica pomiędzy oboma stronami cokolwiek się zaciera, w tym mogą się zmieniać również dotychczasowe role, a badania mogą się przerodzić w działanie społeczne, wymianę poglądów lub otwarty spór (Marcus 2008: 7). Przypomnieć warto przy tej okazji projekt *public anthropology* (zob. rozdz. I.3), zbieżny z omawianymi tutaj „interaktywnymi” formami – Ang, Smolicza czy Marcusa – teoretyczno-praktycznego działania na niwie antropologicznie rozumianej kultury. Może się odbywać to zarówno w „klasycznym” terenie – miejscu zamieszkania badanych, lecz i w sali uniwersyteckiej, podczas zebrania lokalnego samorządu czy w internetowej sieci – *online*. Praktykowana w tych i innych miejscach interaktywność terenowa będzie miała zapewne również wiele wspólnego ze współczesnymi teoriami informatycznymi, kulturoznawczymi czy antropologicznymi.

3. Rola antropologii w badaniach kultury popularnej i tożsamości

Istnieje dosyć rozpowszechniony pogląd ujmujący kulturę „popularną” w kategoriach masowości, kulturę rozpowszechnioną wśród mas, ludzi niewykształconych i/lub niewyrobionych kulturalnie (wkrada się tutaj niepostrzeżenie pomieszanie przymiotników: kulturowy/kulturalny), zbiór wytworów i praktyk o charakterze podrzędnym, nieautentycznym. W tym ujęciu przeciwstawia się ją kulturze „elitarnej” oraz jej dziełom: literaturze pięknej, operze, muzyce klasycznej czy teatrowi, gdy to co popularne i masowe znajduje wyraz w romansach, prasie, muzyce popularnej, telenowelach czy reklamach pojawiających się w przerwach między nimi. Należy podkreślić, że pogląd ten nie jest wyłącznie przejawem pewnego zdroworozsądkowego nastawienia, ma on bowiem całkiem ugruntowane podstawy w dwudziestowiecznej refleksji filozoficznej i naukowej.

PREHISTORIA BADAŃ KULTURY POPULARNEJ

Początki podejścia tego pokroju można odnieść do refleksji Alexisa de Tocquevilla na temat kultury amerykańskiej czy Jose Ortegi y Gasset na temat kultury europejskiej. Jednak uporządkowany teoretycznie i metodologicznie namysł nad kulturą popularną należałoby umieścić w okresie międzywojennym, wskazując prace rodzeństwa Leavisów. To wtedy ukazały się książki: Franka Raymonda Leavisa i Denysa Thompsona *Culture and Environment* (1977) oraz Quinnie Doroty Leavis *Fiction and the Reading Public* (1978), w których – rozwijając idee dziewiętnastowiecznego pisarza Matthew Arnolda – badacze ci poddali krytyce ówczesną literaturę popularną, przeciwstawiając ją uznanemu kanonowi literackiemu. Krótko rzecz ujmując, literatura popularna, lecz także film czy reklama to – według Leavisów – najgorsze elementy kultury, przynależne temu, co w niej „niskie”, „nieautentyczne”, „łatwe”, niedające satysfakcji estetycznej i nie warte nawet badania. Jej dzieła zastąpiły wytwory dawniejszej kultury ludu, które były „autentyczne”, „ory-

ginalne”, „prawdziwe”, lecz zanikły bezpowrotnie wraz z grupą społeczną, która była ich twórcą od niepamiętnych czasów. Jedyna „autentyczna” kultura, jaka się ostała, to ta „wysoka”, której twórcą i depozytariuszem są społeczne elity, i na jej pielęgnowaniu, wspieraniu i badaniu należy się zatem skupić.

To konserwatywne podejście, najlepiej reprezentujące rodzaj „elitaryzmu kulturowego”, znalazło nieco później wpływową kontynuację wśród reprezentantów zgoła przeciwstawnej opcji politycznej, mianowicie postmarksizmu szkoły frankfurckiej. Theodor Adorno i Max Horkheimer podzielali z Leavisami pogląd o rozdziale na kulturę wysoką i niską, elitarną i popularną, nie wyjaśniali go jednak historycznie czy społecznie, lecz politycznie, posiłkując się szeroką wykładnią ekonomii politycznej marksizmu. Zaczęło się od Adorna krytyki muzyki popularnej, w tym jazzu (1941), którą uważał za pozbawioną oryginalności i standaryzowaną formę twórczości, co prowadzi również do standaryzowanego odbioru, zwalniającego od jakiegokolwiek krytycznego namysłu i przeżywania, służącego natomiast bezkrytycznej afirmacji tego, co się słucha. Co więcej, postawa bezwzględного uznania, wykształcająca się na skutek takiego oddziaływania w strukturze osobowości, dotyczy i innych gatunków kultury popularnej oraz – co szczególnie ważne – uznania i akceptacji istniejącego społeczno-politycznego *status quo*. Popularna muzyka, literatura, prasa, radio składają się – według Adorna – na całość przemysłu kultury, będącego wytworem korporacji kapitalistycznych, które poprzez nią zapewniają władzę kapitalistów nad masami (zob. Adorno, Horkheimer 1994).

Wydaje się, że dwie te tradycje, głównie literaturoznawcza i filozoficzna, okazały się niezbędne do stworzenia osobnego nurtu refleksji na temat kultury popularnej, jakim stały się pod koniec lat pięćdziesiątych minionego wieku studia kulturowe. Jeden z ich twórców, Richard Hoggart (1976), był literaturoznawcą z wykształcenia i w znacznym stopniu podzielał nie tylko punkt widzenia Leavisów na literaturę, lecz także ich pogląd na ówczesny kształt społeczeństwa brytyjskiego. O ile jednak w tamtym ujęciu, sformułowanym w okresie międzywojennym, dano upust żalowi za odejściem autentycznej wiejskiej kultury ludowej, o tyle Hoggart, działający już po II wojnie światowej, wyrażał żal za kulturą robotniczą, kolejną redutą autentyczności, która miała być wypierana przez produkty masowej wyobraźni, głównie amerykańskiego pochodze-

nia, którym Hoggart odmawiał prawa do wyrażania jakichkolwiek wartości. Aspekt polityczny zaś, korespondujący z filozofią szkoły frankfurckiej, ujawniał się w samym skupieniu na owej kulturze robotniczej, która nie tylko jakoby podlegała na oczach Hoggarta procesom wykorzenienia za sprawą kultury popularnej, ale także przez tę kulturę klasy rządzące, burżuazja, miały utrzymywać pozycję własnej supremacji w strukturze społecznej (zob. rozdz. II.1).

W szczególności dla takiego rozumienia kultury ważne były przedstawione wcześniej dwa kluczowe i historyczne już podejścia Althussera i Gramsciego, choć one nie wyczerpują całości dotychczasowych ujęć kultury popularnej. Zarówno elitarystyczna koncepcja leavisizmu, jak i filozoficzno-polityczne propozycje Gramsciego, frankfurczyków czy Althussera były podstawą koncepcji przynajmniej jednego pokolenia badaczy: socjologów, antropologów, specjalistów z zakresu studiów kulturowych. Przez lata najbardziej reprezentatywnym, dostępnym polskiemu czytelnikowi, zbiorem analiz utrzymanych w tym duchu był wydany przez Czesława Miłosza zbiór przekładów najwcześniejszych amerykańskich ujęć tej dziedziny, określanej ogólnym terminem kultury masowej (*Kultura masowa* 2002)¹. To tutaj tacy wcześnie badacze, a raczej krytycy owej kultury masowej, jak Dwight Macdonald orzekali jej podrzędność, wtórność, nie stroniąc od określeń tyleż dosadnych, ile niewiele mówiących o przedmiocie badań, na przykład: „Jest to zwyrodniała, nędzna kultura, odbierająca treść zarówno głębszej rzeczywistości (seks, śmierć, porażka, tragedia), jak prostym, spontanicznym odruchom” (Macdonald 2002: 35). Treść tę może natomiast wyrazić jedynie „kultura wyższa”, a co najwyżej ginąca już – jak u Leavisów – kultura ludowa czy jakkolwiek rozumiana kultura rodzima, wyrażająca wspólnotowy fakt dziedziczenia i przekazywania uświęconej tradycji. Można odnieść nieodparte wrażenie, iż polska refleksja na temat kultury popularnej nie wyszła daleko poza ten paradygmat, który należałoby liczyć na co najmniej pół wieku – przypinania tej dziedziny kultury z wysokości elitarystycznej wieży z kości słoniowej pogardliwej etykiety „kultury typu instant”².

¹ Przez lata również dostęp ten był ograniczony, jako że pierwsze wydanie ukazało się w paryskim Instytucie Literackim w roku 1959, stąd też aż po lata dziewięćdziesiąte publikacja ta znajdowała się w indeksie władzy komunistycznej.

² Ostatnim potwierdzeniem tego wydaje się niedawna elbląska konferencja poświęcona kulturze popularnej zatytułowana „Moda na obciach”; być może jest to

Ponadto badacze ci mają tendencję do postrzegania wyłaniających się tutaj prawidłowości i zależności jedynie w kategoriach strukturalno-systemowych. W szczególności dominuje podejście pokrewne wspomnianej szkole frankfurckiej (w tym rozmaite postaci poststrukturalizmu, dekonstrukcjonizmu, niektóre nurty semiologii), w którym – w konsekwencji – istnieje tendencja redukcji samej tożsamości do pewnych wprzód ustanowionych projektów ideologicznych, na przykład kultura popularna jako narzędzie wpływania na ludzkie wybory realizujące interesy biznesu. Jednostki i grupy zostają w myśl tego ujęcia zredukowane do roli biernych, bezrefleksyjnych konsumentów treści o niskiej wartości artystycznej, społecznej, moralnej itd. Treści te promowane są przez literaturę popularną, muzykę popularną, reklamę, kino, przeważające obecnością na rynku idei tzw. kulturę wysoką, elitarną. Badacze mają przy tym tendencję do traktowania tej ostatniej jako wzorca służącego ocenie innych form kultury. Nie tylko w minimalnym stopniu uwzględnia się wartości własne kultury popularnej, jej funkcję jako swoistego współczesnego folkloru, na który zawsze istniało zapotrzebowanie i który był wyrazem podzielanych wartości i ideałów, ale także nie docenia się sprawczej roli odbiorców, którzy wytwory kultury popularnej przyswajają i w twórczy sposób modyfikują; słowem, pomija się często znaczenie recepcji. Heurystyczne źródła tych teoretyczno-metodologicznych uchybień to zarówno elitarystyczne, esencjalistyczne i antyrelatywistyczne rozumienie kultury, jak i podejście ilościowe, nastawione na badania z wykorzystaniem statystyki, oraz tekstualistyczne – unieważniające podmiotową sprawczość w procesie wytwarzania i recepcji kultury.

Wskazany powyżej skrótowo główny rys podejścia „pesymistów kulturowych” (Traube 1996: 132) grzeszy jednostronnością, esencjalizmem, a często elitaryzmem, które – nie uwzględniając zagadnienia złożoności procesów wytwarzania i recepcji kultury popularnej – w konsekwencji ujmują ją raczej krytycznie niż teoretycznie. Jednostronny jest również i aspekt metodologiczny, gdy zauważy-

wciąż silny nurt myślowy dużo bardziej odległy od neo-marksowskich inspiracji, mianowicie mający początek w rozróżnieniu Herdera kultury wysokiej, kultury elit i miasta oraz kultury niskiej – gminu, wsi czy egzotycznych ludów, a tutaj – kultury popularnej; tej drugiej przypisywano cechy prostoty, irracjonalności, emocjonalizmu, kolektywizmu; coś z takiego nastawienia znajdziemy również wciąż wśród niektórych badaczy współczesnej kultury ludowej.

my, że mamy tu traktowanie tekstów kultury (narracji literatury czy muzyki popularnej, seriali telewizyjnych, reklamy itd.) jako reprezentanta całości rzeczywistości. Co więcej, milcząco zakłada się, że tak rozumiana „tekstokultura” ma przemożną moc kształtowania odbiorców – ich przekonań, wartości, celów życiowych. W istocie stanowisko to nosi znamiona zakłętego kręgu stworzonych kategorii i pojęć, odczytań i interpretacji, których stopień teoretycznego zawansowania nie wykracza właściwie poza postać hipotez. Warunkiem niezbędnym nauki empirycznej jest wszak testowanie owych hipotez – w laboratorium czy w tak zwanym terenie.

Jak to często bywa w podejściach rozmaitych dyscyplin wiedzy, miarę trafności opisów, wyjaśnień czy nawet stosownych diagnoz określa w istotnym zakresie repertuar pojęciowy i ramy teoretyczne, którymi się posługujemy. Terminy i teorie muszą wszak oferować względnie ścisły i wyczerpujący zarazem zakres stosowności, czego nie zapewniał jednak teoretyczny repertuar stworzony przez zarysowane powyżej skrótowo koncepcje o redukcjonistycznym rysie. Jakąś definicją kultury popularnej powinniśmy się wszak posłużyć, sięgnijmy zatem do roboczej i wstępnej definicji, która bardzo ogólnie wskaże horyzont dalszych rozważań, odkładając jej uściślenie na później. Przyjmijmy zatem za Lawrencem Levinem, że „kultura popularna to kultura, która jest *popularna*; kultura, która jest szeroko udostępniana i powszechnie dostępna” (1992: 1373).

W odróżnieniu od zreferowanych wcześniej „pesymistów kulturowych”, takie rozumienie kultury popularnej przynajmniej odrzuca pokusę jakiegokolwiek ujęcia oceniającego – zarówno krytykującego, jak i romantyzującego. Pod podejściem badaczy, których określimy natomiast jako „optymistów kulturowych”, do których zalicza się i autor powyższej definicji, kryje się pokolenie uczonych, którzy – w dyskutowanym tutaj przypadku – zaczęli w ostatnich dekadach dostrzegać tę w połowie pełną, a nie pustą część kultury popularnej. Metafora pełni/pustki ma tutaj unaocznic znamieny zwrot w rozumieniu kultury popularnej, odejście od traktowania jej jako krnąbrnego, oglupionego, niechcianego dziecka Zachodu, postrzegania jej natomiast jako niezbywalnego, a nawet ożywczego i twórczego elementu obecnego w życiu ludzi i to – w gruncie rzeczy – ponad wszelkimi podziałami społecznymi. Co ważniejsze jednak na użytek poniższej wypowiedzi, badacze ci, po pierwsze, zaczęli w pełni posługiwać się całościowym, synkretycznym

i wielofunkcyjnym antropologicznym pojęciem kultury; po drugie, kulturę popularną zaczęli ujmować w dużym stopniu jako współczesny przejaw dawniejszej kultury ludowej czy folkloru; po trzecie wreszcie, w konsekwencji zaczęli korzystać z jakościowo zorientowanych etnograficznych metod badań terenowych. Podejście to nie było czymś absolutnie nowym, ponieważ niewątpliwym prekursorem był wspomniany Hoggart, który dwie dekady wcześniej posłużył się opisem etnograficznym klasy robotniczej. Była to jednak przede wszystkim rekonstrukcja jego własnych wspomnień, teraz natomiast młode pokolenie badaczy konsekwentnie przyjęło punkt widzenia znany antropologii i przez nią praktykowany od pokoleń: antyesencjalizm, antyelitaryzm i zarazem relatywizm w rozumieniu człowieka i kultury. To jeśli chodzi o teorię, metodę natomiast określać miały empirycznie zorientowane etnograficzne badania terenowe.

ZWROT ETNOGRAFICZNY

Należy zwrócić tutaj od razu uwagę na rozróżnienie antropologia/etnografia, których zakres znaczeniowy odniesiony jest do pary teoria/metoda. Ten osobliwy dublet terminologiczny ma swą długą historię, zróżnicowaną zresztą dodatkowo ze względu na wielość narodowych tradycji uprawiania refleksji na temat kultury człowieka. Na jego omawianie nie ma tutaj miejsca, dla porządku wszakże warto wskazać na to, że pojęcie antropologii określa zakres i paradygmat tego ujęcia, etnografii natomiast – specyficzne metody badań wypracowane przez antropologię, sprowadzające się do rozmaitych form bezpośredniego obcowania z badaną społecznością i jej kulturą, w szczególności wywiad pogłębiony i obserwację uczestniczącą. Odrębność pojęciowa antropologii/etnografii ugruntowała się również za sprawą posługiwania się metodami etnograficznymi przez inne dyscypliny wiedzy, w szczególności socjologię i studia kulturowe. To głównie przedstawiciele tych dyscyplin sięgnęli po nie w swych badaniach kultury popularnej, dokonując w nich – jak się czasem powiada – „zwrotu etnograficznego”, który datuje się już od lat siedemdziesiątych minionego wieku (zob. rozdz. II.1). Była to zmiana niezwykle ożywcza i płodna dla rozumienia naszej codzienności, stąd też poniższe uwagi, które

– miejmy nadzieję – przyczynią się do przesunięcia teoretycznych i metodologicznych akcentów również i w polskiej refleksji na temat kultury popularnej.

Do najwcześniejszych etnograficznych ujęć kultury popularnej należą Paula Willis *Learning to Labour* (1977) i *Profane Culture* (1978). Pierwsza jedynie pośrednio nawiązuje do przedstawionej definicji kultury popularnej, chociaż rozwija badania Hoggarta, tym razem jednak z użyciem metod empirycznych, jako że Willis swe dane uzyskał z obserwacji uczestniczącej i wywiadów prowadzonych w środowisku brytyjskich uczniów pochodzenia robotniczego. Ponadto można by zauważyć, nawiasem mówiąc, że znalazł tutaj kontynuację antropologiczny paradygmat monograficznego badania społeczności peryferyjnych i względnie zamkniętych zarazem – w szczególności w stosunku do tej drugiej cechy. Okazało się bowiem, że społeczność ta ma ponadpokoleniową tendencję do reprodukcji kulturowej, niejako dobrowolnego, choć w dużym stopniu będącego wynikiem stosunków politycznych, sytuowania się na społecznym marginesie, w obrębie jeszcze na „dawny” sposób rozumianej kultury popularnej – nieelitarniej i upośledzonej zarazem. W większym stopniu z kulturą popularną wiąże się drugie opracowanie, w którym Willis – wykorzystując tym razem całościowe, przekrojowe podejście antropologii – prezentuje wzajemne zależności muzyki, stylu życia, wartości i światopoglądu niektórych subkultur młodzieżowych tamtej doby.

Inną pracą, wartą wspomnienia, skupiającą się na antropologicznym detalu, drobiazgowym prześwietleniu badanego zjawiska, jest *The „Nationwide” Audience* Davida Morleya (1980). Posługując się wynikami wywiadów przeprowadzonych z członkami różnych grup społecznych, dowodzi istnienia zróżnicowanych form recepcji wiadomości telewizyjnych. Wbrew pesymistom kulturowym Morley wskazuje na istnienie znacznej dozy sceptycyzmu widzów wobec podawanych przez telewizję wiadomości czy nawet kreatywności w ich interpretacji i to czasem w poprzek istniejących podziałów klasowych. Jest to możliwe z powodu polisemiczności, otwartości przekazów telewizyjnych, stąd widzowie mający zróżnicowany bagaż kulturowy (włączając w to rasę, klasę, wykształcenie) interpretują je na rozmaite sposoby. W podejściu tym wykorzystuje zresztą sformułowany wcześniej model kodowania-dekodowania Stuarta Halla, przydając temu ujęciu bezcenny wymiar empiryczny.

Przypomnijmy jedynie, że Hall, na ogół niedoceniany przez polskich badaczy kultury popularnej, wykazał błędność jednokierunkowego modelu komunikowania, jednego z podstawowych procesów kulturowych fundującego nie tylko mechanizmy reprodukcji kulturowej, lecz także enkulturacji i gry tożsamościowej, która jawi się w świetle jego teorii wysoce złożona (zob. rozdz. II.1). Umberto Eco, również rzecznik tego podejścia, podważył przy tym w tamtym czasie dosyć rozpowszechniony pogląd Marshalla McLuhana o zależności przekazu od środka tegoż (*the medium is the message*), argumentując, że przekaz zależy nade wszystko od kodu. Przekaz jest jedynie pustą formą, której sens nadaje dopiero odbiorca, a więc i obawy przed manipulacją są przesadzone. Relację tę ilustruje stosownym przykładem: „Dla urzędnika bankowego w Mediolanie reklama telewizyjna lodówki oznacza zachętę do kupna, ale dla bezrobotnego chłopca z Kalabrii ten sam obraz oznacza oskarżenie świata dobrobytu, z którego jest on wykluczony i do którego pragnie się dostać” (Eco 1996: 164).

Na różnice w dekodowaniu treści emitowanych przez telewizję wskazuje również Ien Ang w pionierskiej pracy *Watching Dallas* (1985). Tym razem rzecz dotyczy recepcji popularnego serialu telewizyjnego, który podobnie okazał się nie wehikułem utrwalania istniejących stosunków władzy czy sposobem na urabianie biernej masy widzów przez biznes, lecz polem wytwarzania przez tychże zróżnicowanych znaczeń i przyjemności. Widz nie zostaje w żadnym razie schwytyany w jakąś ideologiczną czy hegemoniczną klatkę, lecz względnie świadomie sytuuje się na linii akceptacji-odrzućcia podawanych mu treści, co potwierdza trafność modelu Halla. Warto dodać ponadto, że dane prowadzące do powyższych konkluzji pochodziły z badań listowych, lecz – co ważne – o charakterze jakościowym, w których respondenci mogli się ustosunkować do otwartego pytania o to, dlaczego lubią lub nie lubią oglądać tego serialu.

Podobnym tropem przebiegały badania „opowiadań kobiecych”, które przeprowadziła Janice Radway, a ich wyniki umieściła w książce *Reading the Romance* (1987). Tutaj z kolei przez bezpośrednie wywiady pogłębione, grupy dyskusyjne i obserwację czytelniczek romansów obala rozpowszechniony wcześniej pogląd o pasywności lektury, poddaniu się stereotypowym obrazom męskości i kobiecości promowanym przez romanse. Jest bowiem zgola

odwrotnie, albowiem czytelniczki tworzą rodzaj świata przedstawionego lektury, którą przykrajają w stosunku do ich potrzeb i marzeń, oddają się przeżyciom i uczuciom często niedostępnym na co dzień. Opowiadania kobiece spełniają funkcję substytutu zaspokojenia emocjonalnego, które zostaje wzmocnione, a czytelniczka zyskuje na swej samoocenie i staje się bardziej przygotowana do stawiania czoła rodzinnej, małżeńskiej czy zawodowej codzienności. Ustalenia te stały się jednak możliwe dopiero wtedy, gdy badaczka skupiła swą uwagę nie na tekście, lecz akcie czytania, na „żywym” człowieku, a nie autorskiej projekcji, co okazało się milowym krokiem wobec wszelkich wcześniejszych podejść tekstualistycznych.

Ten wcześniejszy rodzaj ujęcia, eksploatujący głównie warstwę tekstową kultury, więcej – kulturę jako rodzaj tekstu, ujawnił swą niedoskonałość również w interpretacjach muzyki popularnej. Pierwsze tego symptomy pojawiły się już w przytaczanej wcześniej pracy Willisa na temat subkultur młodzieżowych, w pełni jednak ujęcie to potwierdziło swą wagę w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych minionego wieku. To wtedy tacy badacze, jak Richard Middleton (1990) czy Simon Frith (1996), wskazali na redukcjonistyczny i niewyczerpujący charakter analiz muzyki popularnej skupiających się wyłącznie lub prawie wyłącznie na liryce. I tutaj ponownie niezbędne okazało się wykorzystanie przekrojowego, wielofunkcyjnego i monokulturowego zarazem podejścia znanego od dawna antropologii. Ujawnił się wówczas pozamuzyczny aspekt muzyki, jej społeczne i emocjonalne uwikłania, jej rola jako jednego z głównych elementów w grze tożsamościowej. Do ustaleń takich doprowadziły badacze nie tylko bezpośrednie wywiady z muzykami czy fanami, lecz także lektura fanzinów, obserwacja wykonawstwa piosenek oraz ich odbioru. Natomiast słowa utworów muzycznych, często z literackiego punktu widzenia nader banalne, są jednym tylko z elementów składających się na synkretyczną całość, z której nie sposób wyłączyć emocji, stosunków społecznych, polityki. Uwzględnienie tych i innych kontekstów pozwala dopiero na uchwycenia kulturowej pełni muzyki.

Tę wybiórczą – siłą rzeczy – listę warto uzupełnić o jeszcze jedno zjawisko z zakresu wstępnie powyżej zdefiniowanej kultury popularnej, produkt ostatniej doby – internet, którego opracowanie w interesującym nas tutaj antropologicznym ujęciu zawdzięczamy Danielowi Millerowi i Donowi Slaterowi (2000). W tym wypadku

kontekstowe znaczenia tego nośnika informacji, a zarazem fenomenu kulturowego, odniesione zostały do konkretnego kraju, jakim jest Trynidad, czyniąc z opracowania rodzaj klasycznej monografii antropologicznej. Podobnie jak w poprzednich pracach i tutaj badacze pozyskiwali dane przez wywiady z użytkownikami tego medium, odwiedzanie kafejek internetowych, śledzenie stron internetowych, słowem – czerpali pełnymi garściami z repertuaru etnograficznych badań terenowych. Z badań tych wyłania się obraz internetu jako źródła wiedzy o świecie i społecznościach lokalnych, wehikułu zachowywania narodowej tożsamości tych, którzy pozostają na emigracji, narzędzia służącego podtrzymywaniu więzi rodzinnych i podejmowaniu miłosnych podbojów, przestrzeni prowadzenia interesów biznesowych czy nawet praktykowania wiary religijnej. Nie jest natomiast internet jednolitą cyberprzestrzenią, jedynie środkiem komunikacji, a kulturotwórczym narzędziem w pełni.

Pora wreszcie na przykład z własnego podwórka i będzie on jako jedyny wyrażał przybliżone proporcje takich nieredukcjonistycznych, nietekstualistycznych i niekrytycznych ujęć kultury popularnej w stosunku do interpretacji czynionych wyłącznie zza biurka badacza i tylko na podstawie tekstów kultury popularnej. Chodzi mianowicie o pracę Mateusza Halawy, wykorzystującą w istotnym zakresie między innymi koncepcje wspomnianych wcześniej Halla i Morleya. Autor nie dokonuje bardziej lub mniej udanych analiz tekstualnych, lecz skupia się na praktyce, w tym wypadku – oglądaniu telewizji oraz jej znaczeniu na przykład dla kształtowania indywidualnych i grupowych tożsamości, zdobywaniu ogólnej i specjalistycznej wiedzy, regulowaniu relacji międzyjednostkowych, chociażby w rodzinie czy w szkole, kontrolowaniu rutyny dnia codziennego czy podtrzymywaniu więzi emigrantów lub pracowników sezonowych z krajem. Można znaleźć tutaj i pośrednie odniesienia do innych omawianych autorów, jak choćby pracy Ang na temat odbioru seriali telewizyjnych, których znaczenie wydaje się dziś spotęgowane proporcjonalnie do masowego przyrostu liczby tych wytworów kultury popularnej w ciągu ćwierci wieku od czasu, gdy Ang prowadziła swe badania. Nie do przecenienia okazała się tutaj rola wywiadu etnograficznego, techniki, którą autor posłużył się w zdobywaniu materiału źródłowego (Halawa 2006).

ANTROPOLOGICZNE ROZUMIENIE KULTURY

Te i inne prace oparły się na antropologicznym rozumieniu kultury ujętej w kategoriach sposobów życia i podkreślającym jej przekrojowy, wielofunkcyjny, kontekstowy charakter, gdzie dane formy kultury popularnej zostały wskazane nie w izolacji, lecz jako część innych dziedzin i wówczas dopiero czyniących je zrozumiałymi. Poszczególne wytwory i zachowania zyskały pełniejsze wyjaśnienie dopiero wtedy, gdy uchwycone zostały jako fragment większej całości, całej sieci znaczeń kulturowych, które nadają życiu sens. Równie ważne okazało się metodologiczne rozwinięcie tego stanowiska – posługiwanie się etnograficznymi metodami badań, które całość tę mają ogarnąć i polegają na rekonstrukcji punktu widzenia badanego, a nie badającego; ten pełni jedynie funkcję tłumacza. Rezultatem tych specyficznych cech podejścia antropologii do przedmiotu badań, ludzkich zachowań i wytworów, sposobów procedowania z nimi i ich wartościowania, przypisywania im tych czy innych znaczeń jest ich ujęcie w obramowaniu ich własnych warunków istnienia. To dopiero prowadzi do zrozumienia, dlaczego ludzie żyją tak, jak żyją, wierzą w to, w co wierzą, czytają to, co czytają, oraz przeżywają to wszystko w taki a nie inny sposób. Niechby to był choćby serial telewizyjny *Dallas*, którego – nawiasem mówiąc – recepcja w Polsce osadzona była głównie w obrębie znaczeń tzw. *American dream*, w krajach arabskich natomiast przenicowana znaczeniami odsyłającymi do rzekomej degrengolady kultury Zachodu.

Przykłady takiego podejścia dopełniły wcześniejsze rozumienie kultury popularnej, co złożyło się na stworzenie bardziej adekwatnych ram definicyjnych ją określających, niż to miało miejsce przed wspomnianym zwrotem etnograficznym przełomu lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych minionego wieku. Sięgnijmy do jednego z ujęć, które wydaje się pokłosiem tego zwrotu, a zarazem umieszcza kulturę popularną w doświadczeniu człowieka współczesnego i wyprowadza ją poza dyscyplinarne spory i aksjologiczne etykiety. Chandra Mukerji i Michael Schudson, we wprowadzeniu do klasycznego już zbioru rozpraw na temat kultury popularnej, porządkują krajobraz badawczy tej dziedziny życia, stwierdzając, że kultura popularna to powszechnie podzielane przez jakąś zbiorowość przekonania i praktyki oraz porządkujące je obiekty. A zatem znajdując się tutaj: „wierzenia ludowe, praktyki i obiekty zakorzenione

w lokalnej tradycji oraz masowe przekonania, praktyki i obiekty powstałe w ośrodkach politycznych i komercyjnych” (1991: 3). Dotyczy to zarówno spopularyzowanych wytworów kultury elitarnej, jak i wytworów popularnych, które zyskały status muzealny (1991: 4). A zatem będziemy mieli tutaj – by posłużyć się jakimiś bliskimi nam przykładami – i ludowe wierzenia o kłobuku, który opiekuje się mazurskimi domostwami, i środowiskową obyczajowość nawiedzających tamtejsze jeziora żeglarzy, i podzielane przez owych przybyszy i lokalnych mieszkańców poczucie narodowe, powstałe w dużej mierze ze sprzeciwu wobec zakusów wobec tej ziemi przedstawicieli innej nacji, i obecne niejako w poprzek tych i innych podziałów sympatie polityczne czy mody konsumpcyjne; będzie to i spopularyzowana książka, w której całkiem „elitarny” autor (Melchior Wańkowicz) tropi Smętka, diabła nękającego Mazurów, i popularna piosenka *Chłop z Mazur* zespołu disco polo Boys. Będzie to – wreszcie – chałupa mazurska z wystawką podcieniową, która trafi do skansenu i dyskografia owych Boys, która winna znaleźć swe miejsce w muzeum muzyki, a jeśli takiego nie ma, to przynajmniej w archiwach, z których będą mogli korzystać potomni.

Chris Barker podziela ten pogląd, stwierdzając, że kultura popularna to „zbiór tekstów o charakterze wspólnym i powszechnym”. Zrazu to lakoniczne ujęcie z tekstem w tle może wzbudzać podejrzenie o istnieniu tutaj krytykowanego wcześniej tekstualizmu, wszelako jest i drugi człon tej definicji: „Znaczenia i praktyki wytworzone przez zwykłego odbiorcę” (2005: 516). Należy mianowicie oba te ujęcia odczytywać razem jako uzupełniające się, dynamiczne i wzajemnie warunkujące, a wówczas okaże się, że nie chodzi o hegemoniczny i homogeniczny, niezmienny tekst kultury wymuszający posłuszeństwo na odbiorcach, lecz coś zgoła odwrotnego – zasobnik jedynie możliwych znaczeń, które interpretuje i pożytkuje odbiorca w swoisty dla siebie sposób i ze względu na konkretne, bywa że nieuświadamiane cele. Ważne jest bowiem nie tylko, co się „czyta”, lecz także – przynajmniej w tej samej mierze – jak się „czyta”³. Będą to więc rozmaite wersje podań o owym kło-

³ Warto przywołać tutaj koncepcję dzieła literackiego (i każdego „tekstu” kultury!) Romana Ingardena – heteronomicznego przedmiotu intencjonalnego, który nie ma samoistości bytowej. Jego bytową podstawą jest akt intencjonalny, którego twórczy rys jest atrybutem nie tylko świadomości autora dzieła, lecz także jego odbiorcy. Ingarden przypisywał dziełu literackiemu odmienny od przedmiotów rady-

buku, lecz również w rozumieniu grupowych i indywidualnych odczuć, znaczeń, treści z nim związanych, a także niezliczona liczba wierzeń innego pochodzenia, obyczaje równie niezliczonych grup ludzkich i ich modusy, wszelkie dzieła literackie, wytwory plastyki, utwory muzyczne, jeśli tylko wykazują znamiona powszechności produkcji i konsumpcji („przeboje” Bacha i przeboje Michaela Jacksona!), oczywiście również w partykularyzmie ich recepcji, zarówno rzadkie artefakty muzealne, ale wszak oglądane przez miliony miłośników starożytności, jak i te całkiem liczne, jak samochody, ubrania, przedmioty codziennego użytku itp., czekające dopiero na ewentualne zainteresowanie nimi muzealnika w niedającej się określić przyszłości, będące wyrazem jakichś znaczeń, aksjologii, pasji, praktyk. No właśnie, wszelkie praktyki codzienności, słowem – należałoby tu stwierdzić identyczność tak rozumianej kultury popularnej z antropologicznie ujmowaną kulturą jako sposobem życia. Nie całkiem jednak, ponieważ wyłączona z tego zbioru pozostaje ta podklasa kultury, która relacyjnie służy wyodrębnieniu dyskutowanej powyżej – kultura zwana elitarną, wysoką, w tym refleksja naukowa.

By nie wdawać się w toczącą się w ostatnich latach dyskusję na temat wspomnianego rozdziału na wysokie/niskie, elitarne/popularne w kulturze, pozostawmy tę kwestię na boku, konstatując co najwyżej, iż – w rzeczy samej – pojęcie kultury popularnej można przynajmniej rozumieć w kategoriach dawniejszej kultury ludowej, co samo w sobie sankcjonowałoby roszczenia niektórych przedsta-

kalnie transcendentnych status ontologiczny, posiadających realność empiryczną, lecz realny w rozumieniu aktu świadomości. Ta natomiast wykazuje tendencję do utożsamiania przedmiotu transcendentnego z intencjonalnym (postaci literackich, demonów folkloru itd.) lub nawet zakrycie tego pierwszego przez drugi (uderzenie pioruna rozumiane jako „kara boska”), rzeczy przez jej obraz, faktu przez znaczenie. W życiu codziennym spotykamy się z takim działaniem świadomości w przypadkach tzw. jaźni odzwierciedlonej, kiedy to osoba z czasem zaczyna „wierzyć” w stworzony przez siebie lub kogoś innego wizerunek: własny lub innych, a przyjmuje to na przykład postać kulturowo udrapowanych stereotypów, które można uznać za rodzaj tekstów (zresztą często wywodzą się z narracji mitycznych). Trwałość przedmiotów intencjonalnych zapewnia ich niedookreśloność, wieloznaczność umożliwiającą ich nieustanne modyfikowanie i wymykanie się jednoznacznemu określeniu – stają się przeto nieredukowalną właściwością pojedynczych aktów świadomości (por. Ingarden 1988).

wicieli antropologii do zajmowania się tą sferą⁴. James Lull zauważa, iż w językach wywodzących się z łaciny termin „kultura popularna” (*cultura popular*) znaczy dosłownie „kultura ludu”. Nie oznacza to przy tym jakiegoś szerokiego nurtu głównego, dominującego czy komercyjnego, lecz sferę zgoła przeciwną – „artefakty i style ekspresji człowieka wyrosłe z twórczości zwykłych ludzi i pozostające w cyrkulacji pomiędzy ludźmi stosownie do ich zainteresowań, preferencji i gustów” (Lull 2000: 165). Można z tego poglądu wyciągnąć zatem wniosek, że kultura popularna jest niejako wytworem samego ludu, choć nie w sensie dosłownym, bezpośrednim, lecz pośrednim. Ostatecznie jednak to on stanowi punkt odniesienia rzeczywistego twórcy (pisarza, reżysera, muzyka, twórcy reklamy, kreatora mody), który nade wszystko występuje tutaj w roli podmiotu czynności twórczych, dającego wyraz oczekiwaniom odbiorców (zob. Sławiński 1988: 361). W stosunku do klasycznego folkloru Bruce Jackson ujął to następująco: „Nie istnieje autonomiczna opowieść. Każda wypływa z dwóch źródeł: opowiadającego i słuchacza, pisarza i czytelnika, aktora i widza, i każdy jest niezbędny w dziele tworzenia przestrzeni, w której rodzi się opowieść, w której rodzą się wszystkie opowieści” (1990: 416). Stawia to pod znakiem zapytania utarte podejście dokonujące rozróżnienia – z jednej strony – na przemysł kultury, z drugiej zaś – konsumentów produktów tego przemysłu. Czy oznacza to, że kultura popularna jedynie wyraża rzeczywistość człowieka, czy może jednak ją tworzy? Lull na tak postawione pytanie odpowiada, że wprowadzicie mamy tu oba procesy, ale twierdzi zarazem, że mediom i przemysłowi kultury bardziej zależy na zaspokajaniu gustów potencjalnych odbiorców aniżeli ich kreowaniu (2000: 165).

STRUKTURA A DZIAŁANIE SPRAWCZE

Czy odbiorca jest w istocie milczącym twórcą, rzecz to nie całkiem oczywista, na pewno wszakże występuje jakaś sytuacja środka, w którym konkretne proporcje decydują o stopniu jawnego czy ukrytego autorstwa. W każdym razie podkreślenia wymaga w szczególności drugi człon definicji kultury popularnej Barkera,

⁴ Istnieje wprowadzicie istotna cecha różnicująca kulturę popularną i kulturę ludową, a mianowicie tej drugiej przysługuje atrybut uświęcenia, ponadpokoleniowego podzielenia i przekazu, tradycji.

w którym położono nacisk na istnienie czynnego odbiorcy, aspekt konsekwentnie pomijany przez przedstawione wcześniej główne, redukcjonistyczne zarazem ujęcia tej problematyki, dominujące aż po lata osiemdziesiąte minionego wieku. Jak widać z powyższego, Barker żadną miarą nie jest rzecznikiem tamtych podejść, poglądu swego nie formułował również w poznawczej próżni. Ten znany historyk studiów kulturowych stworzył ją w postaci syntezy rozmaitych interpretacji, które – odrzucając rozumienie kultury popularnej jako dwudziestowiecznego „opium ludu” – położyły nacisk na aktywnego odbiorcę i twórcę zarazem, grającego z tekstami kultury, dyskutującego, refleksyjnego, a nawet kwestionującego wytwory przemysłów kultury i do pewnego stopnia narzucającego im swój własny punkt widzenia, wartości estetyczne, gusty.

Zwrócenie uwagi na przemienność tego mechanizmu kulturotwórczego nie jest wyłącznie zasługą badaczy z kręgu zwrotu etnograficznego czy samego Barkera – Herbert Gans dostrzegał ten proces już w latach pięćdziesiątych minionego wieku, podczas badań etnograficznych recepcji telewizji. Z badań tych wynika, że nie dość, iż badani widzowie pochodzący z klasy robotniczej bezlitośnie nabijali się z głupawych reklam, naiwnych obietnic polityków, niewiarygodnych obrazów klasy średniej jako ostoji moralności lub ludzi biznesu zatroskanych biednymi, to te treści zwrrotnie służyły za budulec tożsamości grupowej. Popularne newsy i popularna kultura wylewające się ze srebrnego ekranu nie odegrały roli „ogłupiacza”, jak by chcieli pesymiści kulturowi, ale spełniały funkcję zgoła odwrotną – utwierdzania w dumie klasowej (Gans 1962; za: Levine 1992: 1380). Podobne obrazy dokumentujące żywy i krytyczny odbiór wytworów kultury popularnej, podważające wizerunek odbiorców jako „kulturowych naiwniaków”, pozostają dziś, wobec wszechogarniającej obecności telewizji, w zasięgu ręki bodaj każdego. Levine przyłącza się do opinii Lulla, zauważając, że nie mamy tutaj pasywnej recepcji, lecz przekład treści kultury popularnej na znaczenia zyskujące sens w określonym kontekście. Jest to cecha typowa dla klasycznego folkloru – uczestnik włącza się w narrację, rekonstruując domniemaną treść przez to, co nie zostało wskazane wprost. Tym sposobem odbiorcy stają się twórcami, gdy znaczenie wytworu folkloru (kultury popularnej) nie jest wystarczająco wyeksplikowane; wpisuje się niejako w tekst, wprowadzając znaczenia w puste miejsca (1992: 1386).

W tej perspektywie ujawnia się wieloznaczność przekazów i praktyk kultury popularnej, podsystemowej części całości świata życia człowieka, która w tym ujęciu staje się obiektem zabiegów nie tylko przemysłów kultury i działających dla nich twórców (plastyków, muzyków, literatów, specjalistów od reklamy), lecz także samych użytkowników – zarówno kompetentnych fanów⁵, jak i „zwykłych” odbiorców: widzów telenowel i przerywających je reklam, czytelników romansów i kryminałów, bywalców koncertów rockowych czy znawców najnowszych trendów mody. Hall znajduje tutaj wsparcie w socjologiczno-antropologicznych teoriach Bourdieu czy Giddensa, by wskazać jedynie przykłady badaczy, którzy szczególnie nacisk położyli na rolę jednostki w działaniu kulturotwórczym, w tym przekształceń znaczeń w przestrzeni pomiędzy momentami „wejścia” i „wyjścia” komunikowanych treści. Chodzi tutaj o wciąż niedostatecznie rozpoznane mechanizmy działania sprawczego, które – być może z wyjątkiem interakcjonizmu symbolicznego – było mało dostrzegane przez dwudziestowieczne teorie społeczne. Jej główne nurty skupiały się mianowicie na strukturalnym, zbiorowym i/lub historycznym aspekcie tworzenia kultury w opozycji do kreatywności jednostkowej. Zapewne wiele jest tego powodów; na przykład Daniel Miller kładzie to nade wszystko na karb tradycji marksizmu i socjologizmu, gdzie pojęcia: grupy społecznej, faktu społecznego czy stosunków produkcji wyznaczały ramy strukturalnie ujętego świata życia człowieka (1987: 64).

Symptomy świadomości istnienia tego i innych redukcjonizmów dostrzeżemy już w połowie minionego wieku, co znajduje wyraz w wypowiedzi Leslie Fiedlera, jednego z autorów, którego tekst pomieścił we wspomnianym zbiorze Miłosz. Odnosząc się do rzekomego zgubnego działania kultury popularnej jako przemożnej matrycy, stwierdza z przekąsem, że przemoc wywoływać mogą i dzieła „wysokie”: po samobójczej śmierci jego studenta rozeszła się plotka, że stało się to za sprawą tegoż lektury Goethego i Dostojewskiego (Fiedler 2002: 120). Już w latach pięćdziesiątych XX wieku

⁵ Trudno sobie wyobrazić, by dziesięciotysięczna masa fanów telenoweli *M jak miłość*, która zebrała się na mitingu 22 sierpnia 2009 roku, podzielała te same odczucia, wyobrażenia, emocje dotyczące bohaterów ulubionego serialu, ich losów oraz podejmowanych w filmie tematów interesujących ludzi i przez nich przeżywanych. A jest to jedynie niewielka część z dziesięciomilionowej armii widzów, którzy regularnie oglądają ten film.

badacz ten próbował wyjaśniać rozważane zagadnienie raczej w kategoriach perypatetyckiego złotego środka (tytuł jego wypowiedzi to *Środek przeciw krańcom*), bynajmniej nie zestarzałego, przeciwstawiając się wskazanemu wcześniej podejściu konserwatywnemu czy postmarksowskiemu. Dodawał przy tym, że współczesne mu krytyczne i redukcjonistyczne ujęcia tych ostatnich nie były bynajmniej czymś nowym: „Takie napaści ze strony uczonych i laików są równie charakterystyczne dla naszej epoki, jak purytańskie diatryby przeciwko teatrowi ery elżbietańskiej czy pobożne protesty przeciwko czytaniu powieści w drugiej połowie osiemnastego stulecia” (2002: 121). W istocie bowiem rozdział na kulturę wysoką i niską ma korzenie społeczno-historyczne i na przykład w wypadku kultury amerykańskiej początki jego można wskazać dopiero w głębi XIX wieku. To wtedy Szekspir, czytany wcześniej powszechnie i grywany, został niejako zawłaszczony przez rodzące się elity intelektualne i biznesowe, a odbywało się to często – jak utrzymują Mukerji i Schudson – celowo. Taka była bowiem rola na przykład bostońskich: *Symphony Orchestra* i *Museum of Fine Arts*, których utworzenie było motywowane potrzebą podkreślenia odrębności tamtejszych elit. W tym przypadku i zapewne wielu innych kultura wysoka powstała nie tyle na mocy zróżnicowania gustów estetycznych, ile polityki kulturowej – ustanowienia odrębnych elitarnych organizacji i kryteriów gustu (Mukerji, Schudson 1991: 16).

Ujawnia się zatem powierzchowność niektórych ujęć kultury popularnej, ich ekonomizm, socjologizm czy historycyzm, co wykazały przytoczone powyżej przykłady podejść, które dokonały zwrotu etnograficznego w badaniach tej kultury. Obnażyły one nietrafność postrzegania jednostek jako bezwolnych wykonawców wyroków płynących z układów społecznych czy stosunków władzy. Taki obraz owego świata nie jest pełny i istnieje potrzeba większego skupienia się na – nazwijmy to – subiektywności bycia w świecie i jego doświadczania. Nie oznacza to bynajmniej skoncentrowania się na warstwie nieredukowalnych jednostkowych doznań, a zatem popadnięcia w psychologizm. Owe jednostkowe ekspresje wyrażane są bowiem zwykle za pomocą środków podzielanych przez innych uczestników interakcji, które są jednocześnie uznane przez całą określoną zbiorowość, także z podziałami na płeć, wiek czy zawód. Potwierdza to znaną od dawna tezę, między innymi sformułowaną przez Ernsta Cassirera, stanowiącą zresztą zwornik jego filozofii

kultury, że wprowadzie człowiek nie jest pozbawiony możliwości wyrażania własnych uczuć i doznań, czyni to jednak przez ekspresję symboliczną, a więc w sposób, który jest intersubiektywnie zrozumiały i zobiektywizowany (zob. np. 1977).

W praktyce kulturowej dostrzec zawsze można bowiem rodzaj syntezy tego, co subiektywne i tego, co obiektywne, czyli – jednostkowe i społeczne, tego, co z porządku działania sprawczego i tego, co z porządku struktury. Jak w każdym przypadku tworzenia ogólnej teorii oba te człony zyskują kształt modelu, tymczasem w życiu jednostek i grup są one nierozróżnialne – zawsze jednostkowe wybory będą wyrastać z pewnej uprzedniej struktury, z drugiej zaś strony nie można odmówić jednostce roli sprawczej w podejmowanych działaniach, które w jakimś stopniu zawsze tę strukturę modyfikują. Jest to przy tym proces, w którym występuje nieustanna dynamika i zmiana znaczeń, generowanych przez zbiorowości i jednostki, ujawniająca się w polu syntetycznego złączenia obu tych wymiarów. Znaczenia zyskują wówczas rangę subiektywności z porządku konotacji – jednostkowej czy grupowej albo zgoła czasowej i umiejscowionej w przestrzeni – choć karmić się będą zobiektywizowanymi elementami słownika poziomu denotacji. To właśnie jakościowo zorientowane etnograficzne metody badań terenowych, omówione powyżej, skupione na recepcji, użyciu czy rozmaicie rozumianego współtworzenia w domenie kultury popularnej przyczyniły się w walny sposób do rozpoznania tej sfery.

Konieczność uwzględnienia takiej perspektywy wydaje się w ostatnich czasach szczególnie nagląca w świetle narastającego elementu refleksyjności w dochodzeniu do tożsamości osobowych oraz ich kulturowaniu. W kulturach doby przednowoczesności tożsamość była bardziej czymś danym, a przemiany w życiu jednostek przyjmowały postać zinstytucjonalizowanych rytuałów przejścia. Giddens zauważa jednak, iż „w kontekście porządku postradycyjnego «ja» staje się refleksyjnym projektem” (2003: 47). Lash i Urry rozwijają to spostrzeżenie, proponując określenie refleksyjności hermeneutycznej i estetycznej zarazem, ugruntowanej w Gadamerowskiej perspektywie przesądów, w odróżnieniu od tej poznawczej, nowoczesnej (1994: 6). Wskazane powyżej rozumienie kultury popularnej po zwrocie etnograficznym okazuje się niezmiernie istotne, jeśli zechcemy uchwycić jej rolę w kształtowaniu się tożsamości i – co więcej – wzajemne relacje tych dwóch sfer

bycia w obrębie i względnie autonomicznie rozumianej kultury, i świadomości.

Podobnie jak w propozycji Barkera, nieesencjalistycznie, nie-hegemonicznie i niehomogenicznie rozumianej kultury popularnej, tak i w przypadku pojęcia tożsamości należy przyjąć taką perspektywę rozumienia autowizerunku aktora społecznego – indywidualnego i zbiorowego. Mianowicie i tutaj wszelkie ujęcia esencjalistyczne, rozumienie tożsamości jako „jedynego prawdziwego ja” (polskiego, męskiego, młodzieżowego, hipisowskiego, europejskiego, miejskiego) nie do końca pozwalają na uchwycenie wzajemnych relacji kultury popularnej i tożsamości. Stuart Hall trafnie zauważa, sięgając do swego przykładu, że wystarczy zestawić pojęcia tożsamości „brytyjskiej” i „czarnej”, by przekonać się o niemożności jednoznacznego zdefiniowania i odróżnienia zarazem każdej z nich (Hall 1990a, za: Barker 2005: 263). Nie znaczy to jednak, że wobec tego nie sposób określić jakiejkolwiek granicy pomiędzy tymi wskazanymi lub innymi jakościami kulturowymi z porządku rasy, klasy, wieku, płci lub wykształcenia, lecz że nie są one raz na zawsze określone, że pozostają w ciągłym procesie stawania się i gdzie przypisanie czemuś idzie zawsze w parze z odróżnieniem się od czegoś innego.

REFLEKSYJNOŚĆ ESTETYCZNA

Wspomnianej refleksyjności, ujawniającej się tutaj na styku subiektywności i obiektywności, struktury i działania sprawczego, przypisywano na ogół sens poznawczy, tymczasem, zwłaszcza w kontekście kultury popularnej, nie sposób pominąć jej rysu estetycznego. Poznanie cechuje władza sądenia, estetyka zaś ma charakter „hermeneutyczny i ugruntowana jest w «przed-sądach»” (Lash, Urry 1994: 5); pierwsza jakość zakłada relację na linii podmiot-przedmiot w stosunku jaźni do samej siebie, druga – pozbawiona jest tej dychotomii, a jej charakterystykę można sprowadzić do formuły „bycia w świecie” (Lash, Urry 1994: 6). Oczywiście, tak rozumiana, twórcza „sztuka życia”, nie odnosi się li tylko do konstruujących swoje „światy życia” jednostek, lecz także grup z porządku subkulturowości czy nowoplemienności albo też podziałów dawniejszych – klasowych bądź zawodowych, niemniej refleksyjność estetyczna,

refleksyjność codzienności, pociągająca również zwiększającą się heterogeniczność tożsamości, w coraz większym stopniu przenika procesy kulturowe.

Tę ciągłą obecność jakiejś postaci estetyki dostrzegał w codziennych praktykach człowieka już Ralph Waldo Emerson, który twierdził, że sztuka to wymieszanie natury i woli (2005: 8). A jednak do zaistnienia sztuki nie wystarczy jedynie ludzka stopa i grząski grunt; to połączenie powie nam coś jedynie o przemieszczaniu się ludzkiego ciała i jego cechach. Sztuka mówi o czymś więcej, o ruchu myśli, nie znaczy to jednak, że sztuka to jedynie wysublimowane działania równie wyrafinowanych umysłów. Sztukę bowiem uprawia każdy, kto dokonuje aktu jakiegoś tworzenia, choćby nie można przypisać mu wartości uznawanych przez teorię czy krytykę. Do takiego rozumienia doświadczenia estetycznego odwołuje się również inny klasyk, który położył podwaliny pod koncepcje sprawczości kulturowej, jeden z twórców pragmatyzmu – John Dewey. Jak zauważa:

W doświadczeniu estetycznym zawile zdarzenia życia są łatwiej zrozumiałe, ale nie w ten sposób, w jaki refleksja i nauka zwiększają zrozumiałość rzeczy przez redukcję do formy koncepcyjnej, lecz przez ukazanie ich znaczeń, jako treści rozjaśniającego, zwanego, intensywniejszego, wręcz „namiętnego” doświadczenia (Dewey 1975: 355).

Według Deweya, tak rozumiane doświadczenie estetyczne ma dwojaki charakter. Po pierwsze, za sprawą „rozpoznania”, gdy odnosi się do ukształtowanych już wcześniej nawyków i schematów interpretacyjnych w obcowaniu z przedmiotem doświadczenia, po drugie zaś – „percepcji”, gdy dokonuje się recepcja uaktywniająca jednostkowe nastawienia, które mogą w owe nawyki i schematy wprowadzić pewne zmiany. Percepcja sprzyja psychologicznemu rozwojowi i uczeniu się, rozpoznanie – jedynie przygotowaniu jednostki do życia w stosunku do uznanych konwencji i schematów:

Rozpoznanie jest postrzeganiem przerwany w pół drogi, zanim jeszcze zaistniała możliwość jego swobodnego rozwoju. W rozpoznaniu występuje tylko zapoczątkowany akt percepcji. Zapoczątkowanie nie może jednak przyczynić się do rozwinięcia w pełni postrzegania rozpoznanego przedmiotu. Zostaje zatrzymane w miejscu, w którym posłużyć ma do innego celu, tak jak rozpoznajemy kogoś na ulicy, aby go pozdrowić albo uniknąć, a nie aby go zobaczyć i dowiedzieć się czegoś o nim (Dewey 1975: 66).

Wynika z tego istotny wniosek, że jeśli byśmy uznali kulturę jedynie za formę symboliczną zadekretowaną przyjętymi konwencjami, to wówczas doświadczenie estetyczne istniałoby jedynie w postaci rozpoznania. Mihaly Csikszentmihalyi i Eugene Rochberg-Halton dostrzegają w ujęciu Deweya sposób na wyjście poza tę konwencjonalność, ponieważ znaczenie w jego rozumieniu jest rodzajem transakcji. Wprawdzie procesy percepcji mają cechy kulturowych konwencji, ważne jest jednak to, że sama rzecz poddana interpretacji oddziałuje na nią przez swe właściwości. Każdorazowe wysłuchanie utworu muzycznego, obejrzenie obrazu czy przeczytanie książki zawiera zwykle nowe elementy, które to właśnie jednorazowe doświadczenie czynią wyjątkowym i niepowtarzalnym. Nie są one pochodną wyłącznie mentalnych obrazów, ani też doznań fizycznych, nie można im także przypisać jedynie cechy subiektywności, ani też jedynie cechy obiektywności, lecz są wypadkową konkretnego kontekstu i sytuacji oraz są rodzajem transakcji między jednostką a otoczeniem (Csikszentmihalyi, Rochberg-Halton 1981: 177).

To pragmatyczne, pluralistyczne podejście znalazło rozwinięcie w następnej pracy Paula Willisa (1990), który – pragnąc jeszcze bardziej dowartościować podkreślany przez Deweya „zwyczajny” odbiór tego, co ludzie wytwarzają – posługuje się pojęciem wspólnej (zwyczajnej) kultury (*common culture*). Jest to zresztą przykład kolejnego już wykorzystania starego antropologicznego pojęcia kultury jako sposobu życia, zbieżnego z nieco węższym jej ujęciem w zakresie tzw. kultury ludowej (kultury ludu). Willis kładzie szczególny nacisk na rozważany tutaj wymiar estetyczny codzienności, w tym związany z konsumpcją wytworów przemysłów kultury, podkreślając odrębność tej sfery od tzw. kultury wysokiej. Eksplicacji jego podejścia służy nade wszystko pojęcie estetyki ugruntowanej (*grounded aesthetics*), na którą składa się rodzaj symbolicznej twórczości. Tę ostatnią uprawiamy na co dzień, słuchając muzyki, ubierając się w ten czy inny sposób lub urządzając tak czy inaczej zamieszkiwane przez nas wnętrza; obiektem tej twórczości jesteśmy my sami, nasze wizerunki, tożsamości. Nacisk wyrażany przez określenie „ugruntowania” ma wskazać na nieusuwalność i niezbywalność swoistej estetyki codzienności, której wszyscy doświadczamy i którą praktykujemy. Inaczej jednak niż w wypadku estetyki wysokiej i sztuki wysokiej, nie jest to przedmiotem uprawomocniających zabiegów refleksyjnych, ponieważ składa się na naszą codzienną praktykę, której – mocą

utartych nawyków myślowych dotyczących sztuki czy estetyki – odmawia się cech jakiejkolwiek twórczości. Tak rozumiana estetyka codzienności uzupełnia niejako to, co niecodzienne, elitarne, nie jest jednak przedmiotem świadomego oglądu i refleksji. Nie oznacza to jednak, że podlega prawom matrycowej reprodukcji wprzód ustanowionych wartości, stylów, znaczeń. Jest ona mianowicie płaszczyzną symbolicznego pośredniczenia pomiędzy wytworami kultury popularnej a ich odbiorem, element estetyczny natomiast nie jest autonomicznie obecny w tekście czy obrazie, lecz w konkretnym przeżyciu i doświadczeniu. Właściwie należałoby mówić o tożsamości przeżycia i poznania i to wielości takich synkretycznych aktów, skoro podmiotów przeżywających/poznawczych nie sposób tutaj zliczyć. Willis podkreśla przy tym z naciskiem, że estetyka ugruntowana to zjawisko również w tym sensie przeciwstawne estetyce wysokiej, że – wpisana w codzienność – składa się na proces tworzenia jednostkowych i zbiorowych tożsamości – kwestię najważniejszą z punktu widzenia dyskutowanej tutaj problematyki (1990: 2 i n.).

I to jest kolejny punkt, który każe myśleć o kulturze popularnej w kategoriach dawniejszej ludowości. Ten rodzaj estetyki jest mianowicie bliski temu, co Bourdieu rozumie przez pojęcie „estetyki ludowej”, która jest negatywem estetyki kantowskiej, estetyki czystej, wykluczającej jakąkolwiek jej celowość poza dziełem sztuki. W omawianym przypadku taka celowość – pozaestetyczna funkcja sztuki i wszelkiej twórczości – istnieje: „Członkowie klas ludowych zaś, oczekujący od każdego obrazu, by pełnił jakąś *funkcję*, choćby miała to być funkcja znaku, zdradzają we wszystkich swych sądach odniesienie, często bezpośrednie, do norm moralności czy też upodobania” (Bourdieu 2005: 55). Podporządkowanie dzieła jakiejś funkcji, która z punktu widzenia estetyki kantowskiej wykracza poza jego autoteliczność, czyni go pluralistycznym i warunkowym (2005: 56). Tę cechę dostrzegał również i Willis (1990: 22) w swej koncepcji estetyki ugruntowanej, co można interpretować jako rodzaj zakorzenienia w określonej kulturowej glebie, której zróżnicowanie każe myśleć w kategoriach wielości estetyk niedających się unieruchomić w postaci jakichś trwałych wzorców. I – co więcej – nie są one przedmiotem namysłu czy biernej kontemplacji, lecz rzeczą codziennej praktyki, zaangażowania zarówno umysłu, jak i zmysłów, nastrojów, emocji. Stąd Czesław Robotycki w po-

dobnym duchu podkreślał na naszym gruncie szczególną rolę antropologicznego rozumienia wszelkiej twórczości – uchwycenia jej w kontekście kulturowym oraz ujmowania jej raczej w kategoriach światopoglądowych niż formalnych (1998: 117).

AKSJOLOGIA CODZIENNOŚCI

Jak widać, estetyka nie wyczerpuje całości zagadnienia ponowoczesnej refleksyjności w stosunku do recepcji kultury – powinniśmy posługiwać się w tym przypadku szerszym pojęciem kultury, światopoglądu, jak sugeruje to ostatni autor, a na pewno aksjologii; to – ogólnie – perspektywa wartości, a co za tym idzie indywidualne i zbiorowe wybory, małe narracje, wieloznaczność, rozproszenie. Tam, gdzie dochodzi do głosu aksjologia, mamy wszakże i emocjonalny sposób doświadczania, rozumienia, przeżywania. Zwraca na to uwagę Lull, zauważając, iż jest to potrzeba współczesnego człowieka, za dnia i w tygodniu funkcjonującego na kształt trybu w mechanizmach regulujących rozmaite miejsca pracy, wieczorem zaś i w czasie weekendu pragnącego odreagowania, rozluźnienia, oderwania się od metodycznej pracy fizycznej czy umysłowej, a zamiast tego – zaspokojenia doświadczenia emocjonalnego. Co więcej, przemysły kultury usiłują te emocje wywołać i często udaje im się uzyskać tego potwierdzenie przez żywy, zaangażowany odbiór. Nie jest przy tym tak, jak by chciały ujęcia komunikacyjne czy tekstualistyczne, że ludzie po prostu „oglądają” telewizję, „słuchają” muzyki lub „czytają” książki. Nade wszystko bowiem ludzie udostępniane przez media wytwory „odczuwają”, i to całkiem głęboko (Lull 2000: 170), jak potwierdzają to ustalenia zwrotu etnograficznego. Lecz nie oznacza to, że media posiadają nad tymi emocjami pełnię kontroli, ponieważ w każdym przypadku, zarówno jeśli chodzi o zbiorowe, jak i indywidualne formy przeżywania, o ich sile, treści, formie decydują określone konteksty odbiorcze będące wypadkową miejsca, czasu, płci, wieku, wykształcenia, momentu biografii indywidualnej.

Tę wieczorną-weekendową dionizyjskość w odbiorze wytworów przemysłów kultury, która zdaje się reakcją na codziennotygodniową prometejskość, Lull opisuje następująco:

Płacz, śmiech i okrzyki grozy towarzyszące oglądaniu filmów czy zakochiwanie się w gwiazdach srebrnego ekranu powodowały ludźmi na całym świecie, od kiedy istnieje kino. Niektóre kobiety oddają się codziennym sesjom płaczu, oglądając w zaciszu „wyciskające łzy” opery mydlane. Muzyka wywołuje całą gamę emocji – od złości wyrażanej poprzez potrząsanie głową w rytm speed-metalowych riffów, po słodkawy sentymentalizm wywoływany przez muzyczne ballady i romanse. Niektórych mężczyzn cieszą sportowe sukcesy, a pogrążają w rozpacz porażki. Telewizyjni kaznodzieje wzbudzają religijny żar oraz chęć do składania datków pieniężnych. Politycy poruszają serca wyborców (2000: 170).

Lull wyciąga z tego wniosek, że kultura popularna, posługując się wehikułem mediów, jest pomocna nie tyle w rozkładaniu na czynniki pierwsze informacji, jej rekontekstualizacji i ponownym składaniu w nową całość, ile w stymulowaniu emocji, a czyniąc to bardzo silnie łączy się z odbiorcami. W rzeczy samej, z przykładów dostarczonych przez zwrot etnograficzny wynika, że emocje znane wszystkim i przez wszystkich odczuwane – lęku, gniewu, napiętności, smutku, radości – zostają częstokroć wzmocnione i to przez – jak to określa Lull – „globalne techniki komunikacji” (2000: 172). Słowem: „W tym znaczeniu film, opera mydlana czy humor gazetowy – wtóruje mu Levine – stają się formami rzeczywistości, strukturalnymi elementami samego życia” (1992: 1393).

Być może znaczna doza subiektywizacji i emocjonalizacji recepcji kultury popularnej, obecne w ujęciach Willisa i Lulla, nie zdają dostatecznie sprawy z charakteru tego zjawiska; bardziej wyważone wydają się klasyczne ujęcia Deweya, a nawet Halla. Jeśli wszakże zgodzimy się co do współistnienia i swoistej aksjologii, i epistemologii codzienności, obecnych zarówno w produkcji, jak i recepcji kultury popularnej, to dwa te modusy obcowania z rzeczywistością w jej „żywej” praktyce ujawniają się przez określony gust. To pojęcie wykorzystywane w ostatnich dekadach przede wszystkim przez Bourdieu, jako główne kryterium stratyfikacji społecznej, odnieść należy i do rozważanej tutaj dziedziny kultury popularnej. Stwierdzona wcześniej wielość estetyk ją uprawniających prowadzi i do wielości odmian kultury popularnej, a praktyczna nierozłączność gustu i kultury kazała Herbertowi Gansowi, badaczowi obu tych dziedzin, ukuć pojęcie „kultur gustu” (*taste cultures*). Każda z owych kultur gustu (czy gustów kulturowych) zawiera podzielane wartości estetyczne i kryteria poszczególnych gustów. Przy czym,

idąc cokolwiek tropem Willisa, Gans podkreśla, że pojęcie estetyki rozumiane jest tu szeroko i odnosi się nie tylko do standardów piękna czy formy, lecz także wielu wartości emocjonalnych i intelektualnych, które ludzie wyrażają i zaspokajają, kierując się określonym gustem kulturowym. Co więcej, i w wypadku kultury popularnej można mówić o pewnych standardach, a kryterium wysokie/niskie jest jedynie wyrazem różnych estetyk, a nie jakichkolwiek obiektywnych/subiektywnych wartości (Gans 1999: 6–7)⁶.

Jeśli posłużyliśmy się pojęciem gustu Bourdieu, to każe to nam ponownie sięgnąć po problematykę tożsamości i to wciąż w obrębie jego teorii kultury. Mianowicie gust jest tutaj jedną z form kapitału kulturowego i wraz z jego wymiarem zinstytucjonalizowanym (pochodzenie, wykształcenie itp.) oraz uprzedmiotowionym (dobra materialne) stanowi niezbywalny element kształtowania się grupowych i – w konsekwencji – indywidualnych tożsamości. Gust nie jest wszakże jedynym kryterium dyferencjacji osobowej, społecznej, kulturowej, podobnie jak i całość kapitału kulturowego, albowiem – odwołując się do ujęcia Bourdieu – należałoby również uwzględnić kapitał ekonomiczny oraz kapitał społeczny. Wprawdzie rys aksjologiczny, w tym nade wszystko estetyczny, ujęty tutaj głównie w kategoriach gustu, można wskazać jako główny składnik wytworów i praktyk kultury popularnej, to nie sposób jednak pominąć pozostałych przypadków kapitału. By całość tę zsyntetyzować, uwzględniając niezbywalne elementy kształtowania się tożsamości, teoria Bourdieu podsuwa pojęcie kapitału symbolicznego, który jest rodzajem korelatu wymienionych kapitałów głównych (2007: 154 i n.). Jak widzieliśmy z etnograficznych analiz kultury popularnej, subkulturowa muzyka, ubiór, sposoby wyrażania emocji czy stosunki wewnątrz grupy w przypadku muzyki młodzieżowej lub też rodzaj lektury, relacje płci między partnerami, statusy i role odgrywane w rodzinie w wypadku czytelniczek romansów składają się na repertuar symboliczny ustrukturuwany przez wspomniane kapitały i je zarazem strukturujący.

⁶ Ujęcie to podważa wprawdzie wskazane wcześniej kryterium masowości kultury popularnej (np. Barkera) – zasięg oddziaływania discopolowego zespołu Boys jest oczywiście mniejszy niż Beatlesów czy Beethovena. Kryterium ilościowe okazuje się zatem niewystarczające, należy zatem uwzględnić i to jakościowe, lecz rozumiane odpodmiotowo, emicjnie.

Wskazany wcześniej element pluralizacji i relatywizacji tego repertuaru i tworzących go znaczeń symbolicznych stanowi jeden z głównych rysów, zwłaszcza w dobie współczesnej – okazjonalnych, częściowych, synkretycznych afiliacji społecznych, wyborów estetycznych, stylowych aranżacji życia, a w konsekwencji – takie też postaci zyskują częstokroć współczesne tożsamości. Na przykład w tak charakterystycznej domenie kultury popularnej, jaką są rozmaite postaci subkulturowości, nie sposób już mówić o jakichś stałych, homogenicznych repertuarach symbolicznych, grupowych reprezentacjach, które służyłyby kształtowaniu tożsamości grupowej. Tożsamość zyskuje bowiem w coraz większym stopniu wymiar osobowy, indywidualny, częstokroć układanki na kształt *bricolage'u*, heterogenicznej i będącej wynikiem „surfowania” po dawnych stylach subkulturowych (zob. Muggleton 2004: 50 i n.). Oczywiście punkt ciężkości przemieszcza się wówczas ze struktury na działanie sprawcze, choć – jak wcześniej wskazano – to drugie było wszak zawsze, a jedynie ów rys umykał strukturalnie zorientowanym teoriom.

To sprawia zresztą, jak utrzymuje Lull, że rola kultury, w tym tej popularnej, wzrasta, ponieważ w coraz mniejszym stopniu kształtowanie tożsamości zakorzenione jest w znajdujących symboliczną ekspresję tradycyjnych wartościach, trwałych cechach, powtarzalnej rutynie ludzkich grup, coraz bardziej natomiast w zasobach symbolicznych, rozproszonych, obecnych nade wszystko w kulturze popularnej: „Ludzie dokonują rutynowych wyborów i kompozycji z dostępnych w domenie publicznej reprezentacji i dyskursów symbolicznych, przekształcając je w określone kulturowe warunki i dyskursy codzienności” (2000: 174). Nie oznacza to wszakże, iż z kulturowego zasobnika zniknęły takie wartości i wyrażające je reprezentacje symboliczne, jak naród czy rodzina, występują one jednak w coraz większym stopniu w domenie kultury popularnej, a nie na wiecach patriotycznych czy nawet w domowym zaciszu. Można bowiem wskazać i idący niejako pod prąd tendencjom heterogenicznym proces budowania całkiem trwałych tożsamości grupowych, wyrosłych na glebie kultury popularnej, a zawdzięczających swą trwałość mediom (na przykład subkultura hip-hop spopularyzowana w dużej mierze przez stację telewizyjną MTV) czy polityce (narodowo zorientowany ruch rockowy na Białorusi, będący do pewnego stopnia kontestującą odpowiedzią na opresję

polityczną), a nawet wytwórniom filmowym (hollywoodzki film *Braveheart*, który wywołał falę szkockiego patriotyzmu). W każdym jednak razie o tych i innych przypadkach gry tożsamościowej, niezbywalnego mechanizmu konstituowania i społeczeństwa, i jednostki jako samoświadomego bytu, nie sposób myśleć bez kultury popularnej, której twórczy potencjał zdaje się wykraczać dalece poza obiegowe mniemania.

4. Wojna jako system kulturowy

Wojna jest ojcem i królem wszechrzeczy

Heraklit z Efezu

Znane dobrze z dawniejszych czasów lęki przed końcem świata nie dotyczą już nas w takim stopniu, jak w wypadku poprzednich milenijnych przełomów. Co więcej, wydaje się, że koniec minionego wieku odczuwany był mniej nawet niż poprzedni *fin-de-siecle*, którego ostatecznym kresem była, według niektórych, tzw. Wielka Wojna, znana dziś pod nazwą pierwszej wojny światowej. Ale jak przystało na porządną *fin-de-siecle*, i dekadę temu mieliśmy całkiem „zacięte” wojny, które ciągną się tu i ówdzie do dziś, z tendencją do przeradzania się w jakąś nową postać wojny światowej, w której zbyt wszakże pochopnie antagonistów upatruje się w opozycji: Zachód – Wschód czy, jak od setek lat, chrześcijaństwo przeciwstawione islamowi (zob. Huntington 2004). Natomiast sam okres wspomnianego przesilenia milenijnego szczególnie naznaczony był dwiema wojnami: w Kosowie i w Czeczenii. Z pewnych powodów, które przedstawione zostaną poniżej, można je nawet traktować razem: jako wyraz szerszego kulturowego mitu, tutaj – mitu destrukcji i odrodzenia, będącego węhikułem dla procesów identyfikacji i transgresji.

TRANSGRESJA

Michel Foucault napisał kiedyś o doświadczeniu transgresji, że „być może okaże się ono któregoś dnia równie decydujące dla naszej kultury, równie skryte w jej glebie, jak niegdyś było dla myślenia dialektycznego doświadczenie sprzeczności” (1984: 305). Filozof może nie był świadomy istnienia ustaleń etnologii na temat doświadczenia sprzeczności i doświadczenia transgresji, ta dyscyplina wiedzy wie jednak, przynajmniej od czasów rodaka Foucault, Arnolda van Gennepa (2006), że oba doświadczenia są w kulturowym wymiarze współbieżne, że oba wręcz się warunkują. Sprzeczność to bowiem także nieokreśloność, chaos, coś, co w kosmogonicznym wy-

miarze stanowi pożywkę przyszłej formy, przyszłej określoności. Najbardziej bodaj wyrazistym przejawem sprzeczności, politycznej sprzeczności interesów, sprzeczności o wymiarze totalnym, jest wojna. Wojna to koniec świata, a dokładniej – koniec jakiegoś świata, ponieważ jest ona jednocześnie zwiastunem świata Nowego, który wyrasta z prochów Starego, przemienności i symbiotyczności Chaosu i Kosmosu.

Kosowo – europejski fin de siècle, to tytuł wypowiedzi na temat wojny w Kosowie, jaką umieścił swego czasu w internetowym periodyku „CTheory” rosyjski badacz Siergiej Miedwiediew (1999). Co skłoniło autora do ujęcia kosowskiej wojny w terminach transgresyjnych: że oto stanowiła wówczas aktualną findesieclową cezurę? Zaczniemy od stwierdzenia, iż istnieje przekonanie, zwłaszcza pośród polityków, że wojna w Kosowie to pierwsza w historii wojna prowadzona nie z powodu jakiegoś politycznego interesu, ale w imię zasad. I można wskazać pewne racje za tym przemawiające, jeśli przypomnimy sobie ówczesną retorykę i wygłaszane motywacje, mające odkupić wcześniejszy grzech zaniechania, skutkujący między innymi masakrą w Srebrenicy, na którą realnie narażeni byli i sami Kosowarze kilka lat później. Miedwiediew zauważa jednak, że nawet jeśli zgodzimy się z taką kwalifikacją, iż mianowicie wojna ta miała wyłącznie moralny fundament, była to jednak moralność kina akcji i gry komputerowej, jeśli chodzi przynajmniej o sposób przedstawienia jej przebiegu. Ale była to także moralność dychoomicznego przeciwstawienia „zachodniego mesjanizmu i «umykających potworów» (Milosević jako Castro Europy), manichejska moralność Dobra i Zła, Nas i Ich”.

Czy owa manichejska kwalifikacja, ten dualizm współczesnego wcielenia mitycznego Dobra i Zła, jeśli można w tych kategoriach tę wojnę pojmować, to tylko jakiś incydent w chwili przesilenia Milenium czy wyraz jakiejś szerszej zasady? Być może był to jednak moment szczególny, koniec tysiąclecia, z którym przecież w analogicznym przypadku sprzed dziesięciu wieków łączono rozmaite apokaliptyczne obawy. Ostatni czasowy przełom, tym razem liczony według skali wieku, a nie Millenium, reprezentował również niezwykle czasową granicę: pomiędzy jakimś Starym i jakimś Nowym, choć była to granica dosyć rozciągnięta w czasie. Bo jeśli istotnie koniec XIX wieku przypadł, jak mówią niektórzy historycy, na koniec Wielkiej Wojny, to, ujmując rzecz w kategoriach transgre-

sji, okres jej trwania był rodzajem czasu wyłączenia, czasu liminalnego, kiedy to świat pogrążony w wojennym Chaosie dopracowywał się w cierpieniach nowej formy, nowej tożsamości. Szczególnie w tym przypadku, Wielkiej Wojny, ma uzasadnienie opinia Rogera Cailloisa, że: „Wojna przedziela życie narodów, za każdym razem inaugurując nową erę; wraz z jej początkiem pewien odcinek czasowy dobiega końca, a z jej końcem zaczyna się nowa epoka, w sposób oczywisty różniąca się od poprzedniej” (1973: 170). W przypadku Wielkiej Wojny trwało to, jak wiadomo, cztery lata.

Tymczasem jeśli przyjąć pogląd, że poprzedni wiek skończył się wraz z upadkiem muru berlińskiego, a więc odwrotnie niż w wypadku końca wieku XIX, który cokolwiek się ze swym wypełnieniem ociągał, nie znaczy to jednak automatycznie, że oto zaczął się wiek następny. Być może nie rozpoczął się on wcale wraz z wybiciem północy roku 2000, jak – pamiętamy – uważali jedni, czy 2001, jak utrzymywali inni. Nie nastąpił bowiem jakiś spektakularny akt zakończenia okresu wyłączenia, zawieszenia, jak to było chociażby w listopadzie 1918 roku w lasku Compiègne, gdzie wraz z podpisaniem zawieszenia broni położono symboliczne podwaliny nowego porządku. Albowiem świat jeszcze sprzed Jesieni Ludów miał inną formę, inną tożsamość, był obszarem rywalizacji dwóch supermocarstw, których obecność budowała tożsamość pozostałych aktorów globalnej sceny. Ten świat już jednak nie istnieje, trwa za to ów stan zawieszenia, przejścia i wciąż nieznana jest jego przyszła postać. Dawniejsza faza „stabilizacji i umiaru” minęła już, nie przeminięła jeszcze jednak faza „ruchu i nadmiaru”, intensywnej regeneracji. Przypomina to cokolwiek czas święta, na co wskazywał Caillois (1973: 165). Nie ma przesady w tym ostatnim określeniu, jeśli dostrzeżemy, że pośród wyzwolonych ludów, a – mocą zasady przyległości – także w innych rejonach świata, da się wciąż zauważyć atmosferę euforii, aktywności, przedsiębiorczości, ruchu. Niestety aktywność ta przyjmuje często formę czystek etnicznych i zamachów terrorystycznych – ich inspiratorzy i wykonawcy pozostają wszakże zwykle bezkarni. Bo – jak utrzymuje Caillois – „zarówno w czasie święta, jak na wojnie dozwolone są poczynania, które poza tymi okazjami uchodzą za najcięższe świętokradztwa i najbardziej niewybaczalne zbrodnie” (1973: 165).

Wszelka rzeczywistość nie znosi jednak zawieszenia na dłuższą metę – czy będzie to rzeczywistość poszczególnych ludzi, społecz-

ności czy potęg politycznych. Ten liminalny stan jest niezbędny i błogosławiony w aktach wszelkiej transgresji, o czym wiedzą dobrze etnolodzy, musi mieć jednak jakiś kres, co jest zarazem początkiem nowej formy, nowej tożsamości. W dobie globalizacji, w której tożsamości podlegają daleko posuniętej fragmentaryzacji, owa przemożna potrzeba wydawać by się mogła nieco dziwna, by nie rzec – bezsensowna. Wszelako występują wojny między zbiorowościami, które – z powodu politycznej opresji trwającej dziesiątki, a nawet setki lat – pozbawione były możliwości swobodnej ekspresji i pielęgnacji swych autowizerunków. Rację zatem mają ci komentatorzy, którzy przypisują ostatnim wojnom, towarzyszącym destrukcji dotychczasowego binarnego podziału świata, charakter wojen plemiennych i w pewnym sensie totalnych, gdyż angażujących całe etniczne/narodowe zbiorowości, jak to miało miejsce nie tylko w Kosowie, lecz także w całej byłej Jugosławii. Co więcej, przemoc sama w takich pierwotnych układach bywa postrzegana jako przejaw mistycznej witalności (zob. np. Gibson 1990: 145), co z łatwością można wyczytać z butnych i pewnych siebie póz prezentowanych w relacjach z różnych tamtejszych i obecnych lokalnych frontów przez członków rozmaitych milicji, armii prywatnych i tych rządowych – podobnie zresztą jak i wzrost statusu społecznego wojowników (zob. np. Carneiro 1990: 200). „Człowiekowi wydaje się, że przez wojnę – jak w dawnych inicjacjach przez zstąpienie do piekieł – zyskuje się siłę ducha niewspółmierną do tego, co dać mu mogą zwykłe, przyziemne trudy” – zauważa Caillois (1973: 173).

POTRZEBA IDENTYFIKACJI

Zapewne w tych lokalnych konfliktach, wybuchających na gruzach dawniejszych, wydawałoby się trwałych budowli, obecny jest znany etnologom mechanizm dochodzenia do tożsamości własnej poprzez negację: wskazanie, oskarżenie, napiętnowanie „obcego”, a nawet agresja skierowana przeciw niemu stają się wówczas elementami niezbędnymi i wystarczającymi do konstytuowania tożsamości własnej. Przy czym w społeczeństwach takich – bośniackim czy rwandyjskim, kosowskim czy czeczeńskim – kulturowa totalność i zamkniętość sprzyjają wzajemnemu przenikaniu, koherencji rozmaitych sfer życia, stąd i wojny tamtejsze zyskiwały rangę

wszechogarniających, obejmujących interes zbiorowy oraz całkiem osobiste przeżycia i doświadczenia. Ponadto wraz z ową zamkniętością występuje silna doza izolacjonizmu, jeśli nie terytorialnego, to mentalnego – utrzymywania granic pomiędzy poszczególnymi społecznościami. Jak wiadomo, nie odbywało się to bez jakiegoś – politycznego czy nawet militarnego – udziału imperiów, które takie dawniejsze podziały wzmacniały, a i ów najnowszy – dwudziestowieczny podział binarny – ufundowały. Lecz i współczesny ich udział w takich konfliktach, podobnie jak ich pomniejszych popleczników, jest zgoła inny. Nie dotyczą one ich bezpośrednio, z wyjątkiem żołnierzy zawodowych, którzy wykonują coś na kształt profesji, spędzając „zakontraktowany” czas na froncie/w okupowanym kraju, by po kilku miesiącach udać się na urlop na tyle daleko od działań wojennych, by nie sięgały tam najlepsze rakiety pozostające w dyspozycji „wrogów” (Al-Kaidy, talibów).

Ostatnie takie europejskie wojny, w Kosowie, a także w Czeczenii, przypadające na moment milenijnego przesilenia, to nie-uświadamiane wysiłki cokolwiek rytualnego zakończenia owego pogranicznego okresu, w którym znajdowali się nie tylko sami bezpośredni aktorzy, lecz także świat cały. Czy to one jednak spełniły tę funkcję, czy przypadkiem dopiero zamach na *World Trade Center* stał się swoistym rytualnym domknięciem czasu nieokreśloności i otwarciem nowej jakości postrzeganej przez niektórych w kategoriach zwarcia świata Zachodu i świata islamu? Być może właśnie to ostatnie zdarzenie, którego politycznego i kulturowego znaczenia – jak widać po latach – nie sposób przecenić, wpisuje się w niewypowiadane wszakże wprost oczekiwania społeczeństw poszczególnych państw, zapisane w kodach rozmaitych kultur, w tym kultur Zachodu, a mianowicie oczekiwania jakichś aktów zamknięcia stanu zawieszenia i ustanowienia tym samym nowego porządku, nowych globalnych tożsamości, tych na miarę nie tylko nowego wieku, lecz i nowego tysiąclecia i na miarę zmieniającego się świata. Okazuje się wszelako, że to zamknięcie nie przychodzi, że odżywiają stare manichejskie struktury polityczne, które wojnę wykorzystują w dziele stanowienia owych tożsamości w nowej już erze. Czy zatem wciąż Ameryka – Rosja? Całkiem wojenne poligony – ostatnio, odpowiednio – w Iraku i Gruzji wydają się – z uwzględnieniem odpowiednich proporcji – miejscami prężenia mięśni.

Wojny w Kosowie i w Czeczenii odegrały jednak rolę szczególną i jakby inicjującą nową jakość. Były pierwszymi przyczółkami kreowania nowego międzynarodowego ładu, również w sensie symbolicznym. Pamiętać jednak trzeba, że słowo „międzynarodowy” czytać należy „Zachodni”, a właściwie to trochę więcej: najlepiej pole semantyczne tego określenia wyczerpuje formuła G-8, a więc najbogatsze kraje Zachodu oraz Rosja. To one są spadkobiercami dawniejszego ładu, to one dysponują realną siłą, ekonomiczną i/lub militarną, to one wreszcie mają niemal kompletny monopol na zdobywanie i przekazywanie informacji. Tu i ówdzie toczyły się wówczas wprawdzie jakieś inne wojny: w Kongo, Sri Lance czy Angoli, których krwawe żniwo przewyższało wielokrotnie na przykład wojnę w Kosowie, sensotwórcza ich ranga w skali globalnej spadła jednak niepomrotnie od czasu upadku muru berlińskiego. Mocarstwa światowe nie rywalizują już tak zażarcie o wpływy w odległych zakątkach świata, a więc i rola ich była, na powrót, niewiele większa od plemiennych wojen toczonych tam od niepamiętnych czasów. Przykład krwawej rzezi w Rwandzie, której dokonano niemal na oczach świata, bez szczególnej jego reakcji, niech posłuży jako ponury dowód istnienia hierarchii ważności toczonych wojen.

Manichejskość wojny w Kosowie nie była jednak czymś aż tak niezwykłym, chyba że ubrana właśnie w nieskazitelnie gładkie szaty moralnego nakazu. Przynajmniej kilka ostatnich dekad minionego wieku pozostawało przecież pod jej znakiem, mianowicie przeciwstawienie świata demokratycznego Zachodu reżimowi komunistycznego Wschodu. Zniknięcie tego czytelnego podziału zmusza do wykreowania nowego, a tym samym usunięcia niebezpiecznej pustki. W kosmologicznej perspektywie ta pustka to już nawet nie chaos, ponieważ ten nie jest taki zły, a właściwie to jest, jak wiemy, pożądanym w pewnej kontrolowanej periodyczności. Ta pustka zagraża bowiem kosmologicznemu paradygmatowi, który w dobie wszechogarniającej polityki, tej współczesnej mitologii globalnej wioski, może być także paradygmatem moralnym. Muszą być zatem jakieś siły Dobra, które przeciwstawiają się jakimś siłom Zła. W tym przypadku oddziały NATO i Wyzwoleńcza Armii Kosowa z jednej strony, z drugiej zaś Serbia i Rosja, postrzegana jako sojusznik tej pierwszej, umieszczona na powrót w „należnym” jej miejscu.

Miedwiediew podważa szczerłość rzekomych moralnych motywów zachodnich uczestników kosowskiej wojny, twierdząc, że tak

naprawdę była ona jedynie wyrazem poszukiwania nowej tożsamości Zachodu. To nie odwieczne normy pchnęły sprzymierzonych do walki w obronie Kosowarów, jest bowiem zgoła odwrotnie: to interwencja w Kosowie pozwoliła Zachodowi wykreować swój wizerunek jako fortocy moralności. Choć w wypowiedzi rosyjskiego badacza pobrzmiewa nuta solidarności z braćmi Rosjanami, którym znów przydzielono wówczas rolę *bad boys*, choćby dlatego że brali w obronę Serbów, to sugestia, że mieliśmy oto akt składający się na odbudowywanie własnej tożsamości, jest słuszna. Okazuje się wszelako, że tożsamości tej nie da się stworzyć bez odwołania się do manichejskiego, dwuwartościowego mitu. Tożsamości grupowe, w tym etniczne, zawsze wykształcały się przecież poprzez relację swój-obcy, co dotyczy, jak widać, także tożsamości ponad- etnicznych i ponadnarodowych.

KOSMOGONIA WOJENNA

W licznych mitach o stworzeniu, włącznie z tymi indoeuropejskimi, a więc i zachodnimi, powstanie świata to wynik zwycięskiej walki mitycznych sił Dobra z siłami Zła. Inicjalna ta walka była wszakże tylko pierwszym aktem stworzenia, aktem przemiany Chaosu w Kosmos, który musi być dalej nieustannie powtarzany. Etnologom znane są niezliczone przykłady aktualizacji kosmogonii. W Babilonie

(...) poprzez obrzędową recytację reaktualizowano walkę między Mardukiem a potworem morskim, Tiamat, walkę, która odbyła się *ab origine* i, dzięki ostatecznemu zwycięstwu boga, położyła kres Chaosowi (...). Na wyspie Fidżi obrzęd intronizacji nowego władcy nazywa się „stworzeniem świata”, a ten sam obrzęd powtarza się dla ocalenia zagrożonych zbiorów (Eliade 1970: 103-107).

Nasze rodzime „palenie Judasza” w Wielkim Tygodniu, religijna pozostałość z okresu pogaństwa, to rytualny akt pokonania odwiecznego Antagonisty, który wraz ze złowrogą zimą ma zostać na powrót okiełznany. Tradycyjny rytuał ma tutaj swój odpowiednik we współczesnym rytuale politycznym: palenia wizerunków czy kukieł nieulubianych polityków, flag znienawidzonych państw, wreszcie – podkładania bomb pod cudze ambasady; to jeśli chodzi

o demonstrantów rozmaitej maści, od Palestyńczyków z Hamasu po bojowników Al-Kaidy. Już nie kukłami w odpowiedniej miary militarnych demonstracjach, jak choćby wojna w Kosowie, zainicjowanych przez państwa i bloki polityczne, będą żywi ludzie: Castro, Husajn, Milošević, Basajew i inni. To ich głów domagała i domaga się milcząca na ogół masa wyborców, których ścięcie czy jakiegokolwiek zneutralizowanie jest jednak niezbędne dla stwórczego aktu stanowienia formy świata. Czasem do jej osiągnięcia niezbędna jest wojna, ów akt nieustannej kosmogonii, ciągłego zanurzania się w Chaosie – by móc dokonywać aktu regeneracji, stanowienia Kosmosu.

Można by stwierdzić, że i wojna w Czeczenii była również takim poszukiwaniem tożsamości, tym razem tożsamości Rosji, która, jako dziedzic bizantyjsko-imperialnych tradycji caratu i Sowietów, także łaknie jakiejś nowej formy samookreślenia, nowej kosmologii. Ma to się również odbyć przez wskazanie i napiętnowanie „obcego”. Tylko jeśli by pozostać przy kwalifikacjach religijnych, w Kosowie tym „obcym” był wyznawca prawosławia, na kaukaskim pograniczu jest nim natomiast muzułmanin. Co więcej, mamy tutaj znamienne odwrócenie ról: wojna w Kosowie to obrona muzułmanów przed prawosławnymi, wojna w Czeczenii natomiast to obrona prawosławnych przed muzułmanami, których oddziały dokonują zuchwałych najazdów na terytorium o etnicznej przewadze Rosjan. I czystki etniczne, i akty terroryzmu są w obu wypadkach wystarczającym powodem „świętego oburzenia” tych, którzy się im przeciwstawiają, odpowiednio: NATO i Rosji. Słowem, obie strony niegdysiejszego globalnego konfliktu wciąż dokonywały aktu autolegitymizacji i autoidentyfikacji, tylko że posługując się „chłopcami do bicia”: Miloševićem i Basajewem.

Wynika z tego, że akt transgresji, a więc i akt kreacji, nie może obyć się bez jakiejś formy przemocy. Najprostsze znane etnologom przykłady to rozmaite rodzaje umartwiania się, samookaleczania, a więc w tym wypadku autoprzemocy. Ich podejmowanie jest zabiegiem rytualnego ustanawiania Chaosu, naruszania jakiejś zastanej, „naturalnej” formy: czy to będą niewinne postrzyżyny, czy rany na ciele kandydata do tajnego stowarzyszenia wojowników, czy dni spędzone poza ekumeną, gdzie adept poddaje się samoumartwianiu, wprawia się w liminalny stan. Oczywiście akty przemocy to także – współcześnie – rytualna i szeroko rozpowszechniona inicjacja alkoholowa czy nikotynowa, rozmaite otręsiny,

frycowe czy gremialne wszczynanie chaosu w momencie „przesilenia rocznego” – nocy sylwestrowej, kiedy zebrani na różnych ceremonialnych placach (Rynek Główny w Krakowie, Times Square w Nowym Jorku) tłuką o bruk butelki po wypitym szampanie. Dzięki nim, dzięki swoistym aktom ofiary i destrukcji, zwłaszcza w przypadku jednostkowych biografii, przekraczania granic wieku, zyskuje się nową tożsamość. Nie dziwi więc konstatacja jednego z bardziej wpływowych współczesnych etnologów, René Girarda, że „rytuał jest rodzajem przemocy” (1993: 18); Foucault (1984: 306) zaś dorzuci, że „transgresja to pęd ku czystej przemocy”.

PRZEMOC OFIARNICZA

Transgresja bowiem to również akt ofiary. To z jej pomocą odbywa się realny proces indywidualnej lub kolektywnej przemiany – bywa, że kosztem ofiary. Słynny „koziół ofiarny” to echo niegdyśszego rytuału składania ludzkich ofiar, w którym wypędzane na pustynię zwierzę miało wynieść tam ze sobą wszelkie zło powstałe za sprawą wspólnoty. Ta przemiana to porzucenie Starego, skalanego, wcielonego w ofiarę, by móc podjąć nieskalane Nowe. Ten transgresyjny czas, święto – za Cailloisem – stwarzania nowego przez odrzucenie starego, wpisuje ofiarę w swą logikę, ofiarę, która w czas wojny-jako-święta przyjmuje postać tyleż dosłowną, ile ilościowo przekraczającą wszelkie wyobrażenia:

To, co wcześniej było zbrodnią, staje się regułą. W miejsce zwykłych norm pojawiają się nowe zakazy, wchodzi w życie nowa dyscyplina, której celem nie wydaje się usuwanie lub łagodzenie intensywnych wzruszeń, ale wprost przeciwnie – prowokowanie ich i doprowadzanie do stanu najwyższego napięcia. Samorzutnie wzmaga się podniecenie, uczestnicy wpadają w rodzaj transu. Władze cywilne czy administracyjne cedują swe prawa częściowo lub całkowicie na rzecz nie tyle kasty kapłańskiej, ile raczej tajnych bractw lub przedstawicieli zaświatów – aktorów w maskach, uosabiających bóstwa lub zmarłych – zauważa Caillois (1973: 161).

Hitlerowskie obozy śmierci, stalinowskie masowe egzekucje czy zgola współczesne masakry znane z Rwandy czy Bośni zyskują w tej perspektywie miano normy sankcjonującej ów czas wykuwania nowego, więcej – uprawomocniającej go i usprawiedliwionej.

„Bractwa” typu Waffen SS, funkcjonariuszy NKWD, ochotników Radko Mładića czy bojowników Al-Kaidy to jednak rodzaj „kapłanów wojny”, a przynajmniej zbrojnych zakonów XX i XXI wieku, którzy wiedzeni byli/są raczej głęboką wiarą, a nie administracyjnym nakazem. Przywódcy tych bractw wyrażają wówczas nie tylko pewną zbawczą misję – odkupicieli po latach upokorzenia – lecz wskrzeszają z martwych wielkich przodków, nosicieli zapomnianych idei plemiennych/narodowych. Różne dawniejsze i współczesne formy volkizmu, ideologie krwi i ziemi, służą wówczas narodowej odbudowie, regeneracji, podobnie jak fundamentalizm religijny mające za cel odnowę religijną.

Same te bractwa i ich przywódcy stają się czasem kozłami ofiarnymi większej wspólnoty, jaką jest światowe społeczeństwo globalne. Jean Baudrillard zauważa, że na przykład Serbowie, jako inspiratorzy czystek etnicznych, znaleźli się, paradoksalnie, w samym ośrodku konstruowania tożsamości Europy – Europy nie tylko oczyszczonej moralnie, lecz także nieskazitelnej ekonomicznie i etnicznie. Odegrali rolę politycznego kozła ofiarnego służącego przywróceniu harmonii między członkami światowej społeczności. Znów dla porządku, uściślijmy: kozłem ofiarnym służącym „oczyszczeniu” Zachodu byli Serbowie, Czeczeńcy natomiast byli kozłem ofiarnym Rosji¹. Przemoc w tym przypadku, jak każdy ofiarny akt, bytuje w porządku *sacrum* (zob. Girard 1993), choćby było to tylko jakieś „*sacrum* polityczne”, czego niepodważalnym dowodem jest tutaj *vox populi*, ten dogmat nowożytnego humanizmu. Problem w tym, że głos ludu na Zachodzie, w okresie wojny w Kosowie, nie był bynajmniej zbieżny z głosem ludu w Rosji. I odpowiednio, głos ludu w Rosji, w czas wojny w Czeczenii, nie był tożsamy z głosem ludu na Zachodzie. Były one zgoła przeciwstawne.

Wojna to przemoc *par excellence*, to totalna dynamika pomiędzy stanami bezruchu i określoności sprzed liminalności i po niej, czas ofiar składanych w jakiejś sprawie. Caillois (1973: 162) twierdzi, że

¹ Wcześniejszym historycznie przypadkiem takiego kozła ofiarnego byli oficjalnie nazistowscy, sądzeni w procesach norymberskich. Można by uznać, że skazani zostali nie tylko za swe własne winy, lecz wzięli także na siebie winy bolszewików, którzy dopuścili się porównywalnych mordów w swych własnych obozach i katorniach, jak również aliantów, którzy na skutek nalotów dywanowych na niemieckie miasta tudzież bomb atomowych zrzuconych na Japonię doprowadzili do śmierci przynajmniej setki tysięcy cywilów.

wojna jest jedynym współczesnym odpowiednikiem dawniejszego ofiarniczo-świętecznego przesilenia. A więc wojna to transgresja, na którą składa się również przesilenie w stosunkach między różnymi ludzkimi zbiorowościami – od niewielkich plemion po całe narody. To również kreacja nowego oblicza regionu czy świata, w którym ona następuje. Formułę Clausewitz’a, że wojna jest ostatnim aktem uprawiania polityki, można by uzupełnić stwierdzeniem, iż jest to także ostatni akt procesu stanowienia grupowych identyfikacji, stanowienia nowych tożsamości jej aktorów. W procesie tym uczestniczyli i uczestniczą wszyscy, nie tylko ci, którzy występują na wojennej scenie: zarówno ci, którzy w dawniejszych wojnach przyglądali się potyczkom sławnych mężów, czy ci, którzy słuchali tylko opowieści o nich, jak i ci, którzy śledzą dziś przebieg wojen dzięki przekazowi satelitarnemu. Jeśli nie mylą się tacy teoretycy wojny, jak na przykład Hegel czy Jünger, którzy w wojnie upatrują aktu regeneracji i siłę napędową historii, to, w świetle zarysowanej tutaj transgresyjnej formuły interpretacyjnej, przemocy i wojnom przełomu tysiącleci można by przypisać cechę samospełniającej się przepowiedni. Dotyczy to zresztą także tak „niewinnych” zdarzeń jak na przykład rozmaite klęski żywiołowe, których również oczekiwano zawsze w okresach kalendarzowego przesilenia.

TEATR WOJENNY JAKO CAŁOŚCIOWY FAKT SPOŁECZNY

W wypadku ostatnich wojen, jak na przykład w Kosowie, lecz także i tych najnowszych – w Iraku czy Afganistanie – występuje w dodatku zjawisko jej „urealnienia” z jednej strony, a „odrealnienia” – z drugiej, co razem daje ową słynną Baudrillardowską symulację – nawet wojna nie zdoła umknąć wirtualnej sieci. Oto, dzięki kamerom wbudowanym w pociski rakietowe, współczesny widz może się znaleźć w samym sercu pola walki, widzieć, jaki to obiekt czy oddział, a może grupa cywilów zamieni się w ciągu ułamka sekundy w kupę zgliszczy i trupów; wojna staje się czymś bardziej realnym. Z drugiej strony, dla rzeczywistych jej uczestników staje się ona czymś mniej realnym. Oto bowiem pilot bombowca strategicznego, który – jak donosiły specjalistyczne i codzienne pisma – rankiem startował z bazy w Missouri, tankował nad Atlantykiem, zrzucał bomby nad Serbią, po czym wracał wieczorem do „żony, dziecia-

ków i zimnego piwa”, jak to z rozbrajającą bezpośredniością ujmuje Miedwiediew, śledził to, co się dzieje na polu walki, również tylko za pośrednictwem monitora, tudzież paru innych urządzeń służących komunikacji. „*Hi dad!*” to słowa, które słyszał, kończąc kolejny dzień „postmodernistycznej wojny i komputerowej moralności”, jak pisze Miedwiediew. Dodaje przy tym z szyderstwem, że być może w przyszłości doczekamy się sponsorowania przez wielkie sieci telewizyjne produkcji bomb i rakiet z zainstalowanymi na nich kamerami, podobnie jak sponsorują one samochody Formuły 1.

Bardzo możliwe, jeśli – jak zauważają Ingo Schröder i Bettina Schmidt (2001: 5) – wszelka przemoc, w tym ta wojenna, potrzebuje publiki. Okazuje się rzeczywiście bezsensowna, gdy nie przyglądają się jej gremia reprezentujące: plemię, naród, kapitalizm, komunizm, Zachód, islam, a nawet mężczyźni czy kobiety, jak w wypadku omawianych powyżej lokalnych konfliktów – czeczeńskiego czy kosowskiego – którym towarzyszyły tłumy matek, siostr, żon protestujących przeciw wojnie, domagających się „zwrotu” ich mężczyzn, a nawet podejmujących próby wyciągnięcia ich przemocą z koszar. Nie miały zapewne świadomości tego, że wojna sama wzmacnia pewne tendencje i instytucje kulturowe, jak na przykład wzmożoną potrzebę inicjacji mężczyzn, co ma przygotować ich do stawiania czoła sytuacjom skrajnym. Sama okazała się taką rozciągniętą w czasie inicjacją mającą uwyraźnić granice między grupami wieku, uczynić z chłopców mężczyzn, a z cywilów – żołnierzy. Lecz niewątpliwie za zasłoną dymną ogniska domowego, małżeńskich pieleszy, więzów rodowych znajduje tutaj również ujście antagonizm świata mężczyzn i świata kobiet.

Wojna jawi się w tym świetle jako ostateczna eskalacja rozmaitych możliwych konfliktów, uwikłana w konteksty, których wyczerpać do końca nie sposób. Nic dziwnego, że Schröder i Schmidt przypisują jej status całościowego faktu społecznego – wszak bywa ona nie tylko rezultatem napięć politycznych, lecz zarazem także konfliktów ekonomicznych, etnicznych, religijnych, sporów o wpływy, zasięgi, dostęp do ludzi, dóbr naturalnych czy świętych miejsc. Owa całościowość odsyła i do odwiecznych relacji, w tym antagonizmów, między sąsiadującymi narodami czy grupami etnicznymi albo nawet poszczególnymi klanami. Składa się na to zresztą i zawartość znaczeniowa pojęcia wojny równie zmienna, jak całość zmienności międzykulturowej. Na przykład w Bośni

i Hercegowinie termin „wojna”, *rat*, wykracza poza oznaczenie przemocy uprawianej przez narody, a dotyczy również tej, która przeciwstawia sobie rodziny lub klany (zob. Bax 2000: 331–332). Przy czym zarazem sztywność, jak i – paradoksalnie – zmienność tożsamości była w tym regionie zapewne tak wielka, mimo upływu wieków współżycia różnych grup, że nie pomogły próby podejmowane przez kolejnych rządzących – Austriaków czy Turków, monarchistów i komunistów – jakiegoś politycznego zadekretowania raz narodowej jednolitości, a raz etnicznych/narodowych różnic, które – nigdy do końca nie rozpoznane – znalazły wreszcie ujście w zbiorowej przemocy.

Oto kontynuacja odwiecznych „pierwiastkowych” antagonizmów, które przetrwały ponad przemijającymi pokoleniami. Wzajemne wizerunki mają przy tym tendencję do zyskiwania statusu quasi-sakralnego, gdzie wyobrażenia obcości bądź to przyjmują postać ksenofanii, bądź filoksenii, zachwyty i afirmacji obcości lub też uczucia odrazy wobec niej i odrzucenia (zob. Benedyktowicz 1987)². Diabelskie konszachty, reprezentowane na przykład przez czarność podniebienia czy zgoła posiadanie kopyt i ogona, konkurują wówczas z boskim pochodzeniem i niezwykłymi przymiotami duszy i ciała. Takie i inne niezliczone obrazy obecne w przekonaniach naszych chłopów czy zamorskich „dzikich”, w czasach całkiem nowoczesnych i współczesnych przekształcać się jeły w obrazy Untermenschów czy zdegenerowanych klas, co składało się na wizerunki obecne w ideologiach totalitarnych XX wieku. Cenzura i wszechwładna propaganda polityczna z dużymi sukcesami ubezwłasnowolniały w tych i innych wyobrażeniach miliony.

... ORAZ JAKO HIPERRZECZYWISTOŚĆ

Dziś, po upadku reżimów totalitarnych, trudno o takie ujednolicające kulturowo-polityczne monologi. Media i przysługujące im prawa w systemach demokratycznych sprzyjają ścieraniu się różnych obrazów obcości, choć nie do końca. Dzieje się jednak coś nowego,

² W konsekwencji i ostateczne przedłużenie wzajemnych relacji/wizerunków z użyciem przemocy, wojna, postrzegana była w kategoriach świętości (na przykład średniowieczne krucjaty czy całkiem niedawna „święta” Wojna Ojczyźniana Związku Radzieckiego z Niemcami hitlerowskimi).

a mianowicie media, w szczególności telewizja, raz jeszcze jawią się tutaj niczym trzeci uczestnik w konfliktach, w których zwykle biorą udział dwie strony. Nic dziwnego, skoro telewizja walnie przyczyniła się do takiego a nie innego końca wojny w Wietnamie. To dzięki niej amerykańscy i zachodni telewidzowie mieli bieżący przegląd tego, co dzieje się na scenie tamtejszego teatru wojennego, i mogli obejrzeć sobie z wygodnej kanapy obrazy zarówno udanych ofensyw, jak i sromotnych porażek, nie wyłączając zdarzeń, które powodowały powszechne przerażenie i wstyd, jak na przykład sławetna masakra cywilów w wiosce My Lai. Zauważmy, że termin „teatr wojenny” obecny jest w żargonie wojskowym i publicystycznym nie przypadkiem, ponieważ oznacza istnienie jakiejś publiczności, która może albo obdarzyć oklaskami, albo wygwizdać aktorów – bez niej wojna rzeczywiście nie miałaby sensu.

Telewidzowie nie mogli mieć świadomości tego, że – jak powiada Caillois – „mord na wojnie staje się aktem o charakterze religijnym” (1973: 167), że to w ich interesie, a ogólniej – w akcie afirmacji pewnych wartości, które reprezentowali, ten czy ów mord się dokonał. Stąd też bardziej zrozumiała wydaje się wyrażona wówczas przez nich niewdzięczność. W każdym razie telewizja okazała się sojusznikiem Wietkongu, dlatego prasowa (w tym telewizyjna) oprawa największej następnej wojny Ameryki, a mianowicie pierwszej wojny w Zatoce, odbywała się już pod czujnym okiem odpowiednich służb rządowych. Doniesienia wojenne były tak dalece kontrolowane i konstruowane, że Baudrillard (2006b) w ogóle zakwestionował istnienie wojny w sferze „realu”, jako że nie zawierała ona elementów znanych przynajmniej od czasów wspomnianego Clausewita, utrzymywał zatem, iż toczyła się ona jedynie wirtualnie. Niewątpliwie z krytyki francuskiego filozofa ostaje się istotna uwaga, że dziś wojny toczne przez Zachód nie mają tak totalnego, wszechogarniającego charakteru. Dawniejsze wojny, w tym ta wietnamska wspomniana powyżej wojna, dotyczyły całych społeczeństw choćby dlatego, że żołnierz w niej uczestniczący pochodził z powszechnego poboru, a zatem reprezentował potencjalnie wszystkie warstwy czy grupy społeczne. Dziś stała się ona bardziej zajęciem dla profesjonalistów, podobnych w tym względzie do dawniejszych wojsk zaciężnych, którzy zresztą pochodzą zwykle z bardziej upośledzonych warstw społecznych, jak to się dzieje w wypadku licznej grupy żołnierzy pochodzenia latynoskiego zasilających armię amerykańską.

Lecz i ten rodzaj wojny, którą trudno wciąż wyobrazić sobie bez udziału jednak jakichś grup ludzkich, całych społeczeństw czy jedynie zawodowych wojskowych, odchodzi – wydaje się – do lamusa. Staje się to bardziej wyraźne, jeśli uświadomimy sobie, że współczesne naloty na irańskie czy afgańskie obozy wojskowe odbywają się już często zza biurków oficerów siedzących w bazie w odległej Newadzie, którzy za pomocą joysticka i ekranu, niczym w grach komputerowych, kierują bezzałogowymi samolotami typu *reaper* czy *predator*. W rzeczy samej nazwa „kostuchy” (*greem reaper*) wydaje się w tym przypadku nad wyraz odpowiednia na określenie śmiertelnej broni, która pojawia się niespodziewanie, podobnie jak i drapieżnik (*predator*), który spada z ukrycia na ofiarę. Nawiasem mówiąc, każdy może sobie podobną grę komputerową ściągnąć z sieci i wczuć się w rolę współczesnego wojownika. Zaiste, realizm grafiki autentycznego podglądu i grafiki gry jest zupełnie taki sam. Ciekawe, czy w wypadku „realu” przynajmniej odczucia i myśli obsługujących bezzałogowe samoloty szturmowe są realne zmuszające do konstatacji, że oto za naciśnięciem guzika giną realni ludzie.

Wydaje się, że uwagi Baudrillarda na temat hiperrealnej postaci współczesnej wojny nie są wyłącznie filozoficzną hipostazą. Co więcej, w swej intelektualnej przewrotności zdawał się wyrażać tęsknotę za „starą dobrą przemocą”, jak to określał – niezastąpiony w celności sformułowań (2006a: 247): historyczną przemocą wojen, sakralną ofiar religijnych, ideologiczną nawiedzonych naprawiających świata, a choćby i tą zwyczajną, rebeliancką; tą, która „ma jakiś sens”, w odróżnieniu od tej bardziej rozpowszechnionej, dziecka społeczeństwa konsumpcyjnego: przemocy zrodzonej z powszechnej cyklotymii, mimetycznego pragnienia i przymusu rywalizacji. Jeśli by przyłożyć Baudrillardowską miarę do omawianych tutaj wojen przełomu tysiącleci, to należałoby stwierdzić, że i one „miały jakiś sens”. Byłaby to zgoda na świat, który bez wojen istnieć nie może, któremu potrzebne są one, by się regenerować, odradzać. Co więcej, można by pokusić się o przypisanie jej statusu samostanności w myśl zasady, że to ona nas stwarza – w rozumieniu jej niezbywalności jako niezbędnej zmiennej, wskazywanej wcześniej, potrzeby stanowienia grupowych tożsamości i odrębności. Simon Harrison, opierając się na swych badaniach w Melanezji, zauważa, iż zasada ta stawia znaną naukę Hobbesa z głową na nogi:

W Melanezji nie tyle grupy wywołują wojnę, co wojna wywołuje grupy. To znaczy wojna jest pierwszorzędnym elementem uprawomocniania odrębności poszczególnych ludzkich grup, które roszczą sobie prawo do korzystania z określonych zasobów. To właśnie poprzez konflikt grupy te odróżniają się nawzajem od siebie i stają się odrębnymi jednostkami *zdolnymi* do konkurowania o zasoby (Harrison 1993: 18; cyt. za: Snyder 2002: 28).

W tej ekonomizującej perspektywie można by tę zasadę przenieść na wiele współczesnych konfliktów, w które uwikłane są kraje zachodnie, włącznie z dyskutowanymi tutaj konfliktami na północnym Kaukazie czy w Iraku.

Ostatnia prawidłowość, jak i wiele „wojennych korelatów” wskazanych wcześniej dowodzą całościowego charakteru wojny, która – jak by chciał Marcel Mauss – jest tyleż aktem przemocy, identyfikacji grupowej czy jednostkowej, rywalizacji o zasoby naturalne, trybutem oddawanym przodkom, ile ofiarą, będącą nieodłącznym elementem święta; stąd i termin „święta wojna”. Dlatego też Schröder i Schmidt uważają, iż wojny zawsze są elementami pewnego szerszego kontekstu kulturowego. Po pierwsze zatem, wojna w rzeczy samej nigdy nie jest kompletnie bez sensu, zawsze wyraża bowiem stosunki z innymi, a akty przemocy nie są, przynajmniej w założeniu, przypadkowe. Wydaje się przy tym, że najogólniejszą wykładnią społeczną jest tutaj dochodzenie do tożsamości grupowych i ich podtrzymywanie. Podobnie, po drugie, wojna nie jest bez sensu dla poszczególnych aktorów, dla których może być nawet czymś niezbędnym. W rozważanej tutaj transgresyjnej perspektywie może nawet posiadać funkcję rytuału przejścia, co dotyczy w szczególności właśnie mężczyzn, choć w zróżnicowanym stopniu i całych społeczeństw. Oczywiście jest to zawsze wpisane w pewien scenariusz kulturowy, zgodnie z którym opór wobec dominującej siły, często z udziałem przemocy i związany z cierpieniem lub nawet śmiercią, jest rodzajem inicjacji³. Po trzecie, wojna nigdy nie jest działaniem pozostającym w izolacji również historycznie: jest produktem procesu historycznego, który może odsyłać daleko w przeszłość i którego zrozumienie wymaga wzięcia pod uwagę licznych, bardzo zróżnicowanych historycznie zmiennych (2001: 3).

³ Schröder i Schmidt dopatrują się takiego mechanizmu w wypadku konfliktu izraelsko-palestyńskiego (2001: 6).

Jak głosi Girard, nie ma *sacrum* bez przemocy, a więc bez przemocy nie ma także i wszelkiego kulturowego sensu. Ten zaś – jak wiemy – przyjmuje postaci równie odmienne, jak wielość rozmaitych sposobów życia ludzi. Sama przemoc bywa w związku z tym oceniana rozmaicie, przypisuje jej się różne znaczenia i opatruje różnymi wartościami. Przykłady można by ciągnąć od amazońskich łowców głów, przez kary cielesne wobec przestępców w prawodawstwie koranicznym, po stosunek wobec kary śmierci, który – jak zauważają Schröder i Schmidt – różni się wszak w takich pozornie bardzo podobnych miejscach, jakimi są współcześnie Teksas i Niemcy (2001: 12). Szkoda tylko, że przemoc ta nie sprowadza się wyłącznie do tak niewinnych aktów, jak wspomniane tłuczenie butelek po szampanie w noc sylwestrową; butelek, które są w tym momencie kosmogonicznymi atrybutami-pod-ręką, służącymi stanowieniu rytualnego Chaosu fundującego przyszły Kosmos, a nie narzędziami zbrodni. Nauki starego Heraklita nie zdezaktualizowały się bynajmniej. Przypominają one, że dialektyka śmierci i odradzania wyznacza kosmologiczny paradygmat świata, ciągle przejścia pomiędzy jakościami domagają się zapładniającej ambiwalencji jako warunku ich istnienia, a rozumem świata jest zmienność, jedyna stała, dzięki której świat trwa. Heraklitowa *arché*, ogień, to wciąż główny żywioł wojny, która, jak i on, pojawia się nieubłagane jako znak przemiany, znak końca jakiegoś świata, a początku innego. *Arché* nie straciła bynajmniej na swej ontologicznej mocy, choć złowieszcze języki ognia i eksplozje bomb zaglądają dziś raczej do ludzkich siedzib przez okno szklanego ekranu niż rejestrowane są za pomocą „starych dobrych zmysłów”.

III

OKOLICE RYTUAŁU

1. Etykieta – rytuał estetyczny

„Rytuły są smarem naoliwiającym ludzki mechanizm” – to zdanie sformułowane w jednym z licznych współczesnych poradników dotyczących etykiety i dobrych obyczajów, podręczników, które nie stronią przy tym od eksponowania wymiernych pożytków, jakie płyną ze stosowania się do tych czy innych zasad współżycia międzyludzkiego (Herriger 1998: 8). Zrazu stwierdzenie to uderza dosadnym słownictwem, bezpośredniością, a jednak jest przy tym wyrazem pewnej potocznej, tutaj – poradnikowej wiedzy, uchwytującej samą istotę rytuału oraz wszelkich zachowań i działań pokrewnych, włącznie z etykietą i dobrymi obyczajami. Różnica w tym wypadku pomiędzy potocznymi przeczuciami a wiedzą akademicką polega na tym, że podobne twierdzenia w przypadku tej drugiej wypowiediane są z użyciem wypracowanego żargonu, poprawnej argumentacji i ustami przedstawicieli nauki. Jego charakterystyczną cechą jest również budowanie na fundamencie wiedzy uprzedniej, a przynajmniej w relacji do niej. Warto zatem odwołać się na początek do poglądów dwóch ojców założycieli dwudziestowiecznej nowoczesnej antropologii, których żywość myśli potwierdza nie tylko ich aktualność, lecz i niegdysiejsza rywalizacja autorów – Bronisława Malinowskiego i Alfreda Radcliffa-Browna.

ETYKIETA JAKO RODZAJ „MOWY ZACHOWAWIOWEJ”

Bronisław Malinowski w znanym suplemencie do książki Charlesa Ogdena i Ivora Richardsa, *The Meaning of Meaning*, przedstawił odkrywczy swego czasu pogląd na temat swoistej funkcji języka, niedostrzeganej wcześniej, mianowicie znaczenia ludzkich wypowiedzi zrelatywizowanego do kontekstów sytuacyjnych. Oto, w myśl tego poglądu, język nie występuje wyłącznie w funkcji referencyjnej, opisowej, lecz wykazuje również swoistą funkcję działania – gdy wpleciony w rozmaite społeczne sytuacje: powtarzania zasłyszanej plotki w trakcie zwyczajowego spotkania kumoszek czy wypowiadania formuły liturgicznej w trakcie nabożeństwa religij-

nego. Znaczenie takich wypowiedzi zależy wówczas od kontekstu sytuacji, stąd i znaczenie plotkowania w świątyni czy wypowiadania liturgicznej formuły na ulicy będzie się różnić od znaczeń podobnych czynności, lecz realizowanych w miejscach do tego przeznaczonych zgodnie z pierwotnym wzorcem. W tym rozumieniu ujawnia się również walor konstytuowania pewnych określonych stanów rzeczy przez stosowne wypowiedzi w takich czy innych okolicznościach. O ile jednak we wskazanych przykładach mamy jakąś przekazywaną informację, istnieją przypadki mowy używanej w pewnych sytuacjach, w których ilość owej informacji jest niezwykle ograniczona lub zgoła jej nie ma. Należą do nich na przykład takie zwroty, pojawiające się zwykle w trakcie okazjonalnych spotkań, jak: „Dzień dobry”, „Bardzo mi miło”, a nawet pytania w rodzaju: „Jak leci?”. W wypadku tego ostatniego – czy to będzie odpowiedź w duchu anglosaskim, na przykład: „Great!” albo „Fine!”, czy w duchu polskim: „Stara bida” albo „Do kitu” – zawartość treściowa okazuje się czymś pozornym; raczej należałoby mówić o zwyczajowych formułach, których podzielana oczywistość skutecznie przykrywa treściowy zbiór pusty. Otóż Malinowski określił ten typ mowy jako „współuczestniczenie fatyczne” (*phatic communion*) (1983: 267), wprowadzając do teorii języka nowe pojęcie ujmujące jedną z jego funkcji; o tym wkładzie Malinowskiego do językoznawstwa często się zresztą zapomina.

Alfred Radcliff-Brown wskazuje drugą ścieżkę poszukiwań, w tym przypadku wprost odnosząc się do tytułowej problematyki i rytuału, i etykiety: „Z relacją rytualną mamy do czynienia zawsze wówczas, gdy społeczeństwo narzuca swoim członkom określoną postawę wobec obiektu, która polega w jakiejś mierze na wyrażaniu pod jego adresem szacunku przez tradycyjny sposób zachowania” (1953: 123; cyt. za: Goffman 2006: 58). Niewątpliwie jest to dosyć zawężona definicja rytuału, użyteczna jednak póki co do wstępnego podkreślenia związku etykiety i dobrych obyczajów z rytuałem, przez wskazanie w tym przypadku elementu intencjonalnego działania jednostki w kontekście określonych społecznych oczekiwań. Erwing Goffman, który definicję Radcliffa-Browna przypomina, w swej pracy na temat rytuału interakcyjnego daje liczne jego przykłady wzięte z bardzo dosłownie rozumianej codzienności: od technik posługiwania się ciałem, przez retorykę wypowiedzi, po rywalizację sportową. By jednak rzecz maksymalnie zawęzić, sięgnijmy

po stwierdzenie, w którym wskazuje elementy etykiety podlegające pod owo rytualne kryterium, a mianowicie: „pozdrowienia, komplementy i przeprosiny, w jakie obfitują stosunki międzyludzkie i jakie możemy nazwać «rytuałami statusu» lub «rytuałami interpersonalnymi»” (Goffman 2006: 58).

Etykieta i dobre obyczaje formują niewątpliwie zbiory symbolicznych, ekspresywnych zachowań i działań, czy będzie to dotyczyć zasad pierwszeństwa ze względu na płć kulturową, ważności ze względu na wiek albo różnych sposobów zachowania i wystawiania się – odpowiednio – na seminarium uniwersyteckim i niedzielnym pikniku na trawie. Nie ma wątpliwości, że stwierdzenie na owym seminarium: „Z całym szacunkiem wobec wiedzy i doświadczenia pana profesora, ale mam pewne obawy, że przecenia pan moc eksplanacyjną swej tezy”, ma służyć raczej możliwości kontynuacji dalszego procedowania. Konsekwencją natomiast stwierdzenia: „Ten stary cap plecie bzdury”, może być nawet doprowadzenie do zerwania seminarium, a na pewno do skandalu towarzyskiego; zauważmy, że zawartość treściowa wypowiedzi jest tutaj bardzo bliska, a może wręcz identyczna. Tak rozumiana sfera „etykiety językowej” podlega zresztą zmienności w czasie, by wskazać charakterystyczną klasę wypowiedzi, jakimi są wulgaryzmy, czego przykładem niech będzie repertuar językowy, jakim posługują się bohaterowie filmu *Dzień świra*, nie do pomyślenia jeszcze dekadę wstecz. Pikanterii dodaje tutaj jeszcze to, że głównym bohaterem jest polonista, który winien wszak stać na straży puryzmu językowego, a może to właśnie on ma władzę stanowienia normy? Inny przykład to zmienność etykiety dotyczącej palenia tytoniu, która nie pozwalała niegdyś mężczyznom palić w towarzystwie kobiet, gdy natomiast i one sięgnęły po tę używkę, doprowadzając tym samym do ilościowej przewagi palących nad niepalącymi, wówczas tytoń zapanował na dobre wszędzie – od domowego zacisza po szpitala, by wreszcie stać się ogólnym dowodem złego smaku – wypierany niemiłosiernie dziś na margines obyczajowości w wielu środowiskach z dobrze znanych powodów zdrowotnych.

Sięgnijmy zatem, wspierając się również tymi kilkoma powyższymi przykładami, do pierwszej z brzegu definicji: etykieta to zbiór symboli, których treść semantyczna umożliwia przewidywanie charakteru stosunków społecznych, zwłaszcza pomiędzy osobami obcymi (Martin 1993: 354). Autorka tej definicji, Judith Martin,

dodaje przy tym, że niezbędne są tutaj zawsze pewne ograniczenia, które mają owe stosunki podtrzymać, a nawet stymulować, jak choćby w powyższym przykładzie debaty akademickiej, tutaj – ograniczenia o charakterze lingwistycznym, gestycznym bądź retorycznym. Słowem, etykieta i dobre obyczaje stoją na straży owych stosunków społecznych i porządku społecznego rozmaitej skali, nie tylko w sytuacjach tak szczególnych jak debata akademicka. Dotyczy to bowiem i takich sytuacji jak nieopatrzne wpadnięcie na siebie w przejściu dwóch osób, które – powodowane wymogami etykiety – skłonne są przeproszać za zaistniałą kolizję, co w pewnej mikroskali uznać można za integracyjną funkcję etykiety (zob. Goffman 2006: 28). Tak jak na powyższym obrazku być wprawdzie nie musi i każdy z nas może podać przykłady licznych wyjątków. Można również zaryzykować hipotezę, że stopień realizacji wzoru etykiety to analogon stopnia zintegrowania jakiejś zbiorowości. Znamienne jest to, że w krajach na zachód od Łaby tamtejsi obywatele dużo bardziej skłonni są do posługiwania się słowem „przepraszam” w sytuacjach rozmaitych kolizji codzienności niż w naszej ojczyźnie.

By wrócić do głównego interesującego nas tematu, Judith Martin zauważa, iż etykieta ma charakter raczej arbitralny niż ikoniczny czy indeksykalny, podlega zatem procesowi uczenia się (1993: 354). Są tu wprawdzie pewne wyjątki o charakterze na przykład indeksykalnym, jak rozpowszechniony w krajach wschodnich wymóg uwolnienia gazu z układu trawiennego przez usta po spożytym posiłku, znany w potocznej polszczyźnie jako „beknięcie”, będący wyrazem ogłady, a nie złych obyczajów. W kulturze zachodniej zwykle jednak rodzice starają się nauczać dzieci poprawnego zachowania, miast nakazywać im, by „zachowywały się naturalnie”. Dzięki temu, gdy już zasady etykiety poznamy, umożliwia to nam rozpoznanie statusu osób, z którymi mamy do czynienia, ich intencji i oczekiwań. Zasady te pozwalają nam zarazem wyrażać nasze odczuwane w tym zakresie nastroje i motywacje, w ogólności zaś – działać odpowiednio w rozmaitych sytuacjach i wobec rozmaitych gremiów, instytucji czy nawet bytów boskich. W konsekwencji znajomość owych zasad jest czymś równie niezbędnym, jak umiejętność mówienia czy zaspokajania najprostszych potrzeb fizjologicznych. Co więcej, są one tych i innych zachowań i czynności koniecznym elementem, trudno bowiem wskazać przykłady wypowiedzi, które nie byłyby uprzednio zdeterminowane przez kontekst sytuacji – jak

chce Malinowski – sali seminaryjnej czy pikniku. Podobnie nie sposób pomyśleć sobie nawet najbardziej pierwotnych ludzkich poczyznań fizycznych, które nie byłyby obwarowane stosownymi nakazami dotyczącymi na przykład tego, którą ręką wykonywać takie czy inne zabiegi higieniczne.

Oczywiście, owo symboliczne obramowanie dotyczy w szczególności sytuacji interakcji międzyjednostkowych, a wówczas zasadne będzie wskazanie roli etykiety i dobrych obyczajów jako rodzaju dyskursu tożsamościowego (*identity talk*), za pomocą którego określa się zasady pozycjonowania jednostek i grup w stosunku do innych aktorów sceny społecznej (zob. Hunt, Miller 1997). Potraktowanie tych szczególnych, choć przecież wszechobecnych, ludzkich zachowań i działań w kategoriach dyskursu, mowy (w tym i samych wypowiedzi werbalnych, lecz także wyglądu, gestów, wyrazów twarzy itp.) jest uprawnione w świetle przytoczonej wcześniej koncepcji „współuczestniczenia fatycznego”. Malinowski wprowadził ową fatyczność odnosił do funkcji mowy werbalnej, ograniczony zakresem tematycznym artykułu, z powodzeniem jednak cechę fatyczności można przypisać i niewerbalnym formom ekspresji – sygnifikacji czy komunikacji treści wyrażanych poprzez stosowne praktyki. W istocie bowiem w rzeczonym przypadku mamy nie tylko swoisty syndrom wypowiedzi werbalnej, lecz także – by sięgnąć do terminologii Goffmana: dekoracji, „sceniczej części środków wyrazu” (1981: 61); fasady osobistej, na którą składa się między innymi „strój, płeć, wiek, cechy rasowe, postura i wygląd, sposób mówienia, mimika, gesty itd.” (1981: 61); powierzchowności, która „odnosi się do bodźców pouczających nas o społecznych statusach wykonawcy” (1981: 61); czy wreszcie sposobu bycia, który „możemy odnieść do bodźców, których funkcją jest uprzedzenie nas o tym, jaką rolę w interakcji wykonawca spodziewa się odgrywać” (1981: 62). W istocie bowiem w sytuacji „współuczestniczenia fatycznego” mówienie jest tyleż działaniem, co owo działanie pełni funkcję wypowiedzi, oraz równie brzemienne w treść względnie stałe *theatrum* tak rozumianego dyskursu. A że dotyczy to także zachowań z porządku etykiety i dobrych obyczajów, przekonuje nas o tym Malinowski: „fatyczne współuczestniczenie wprowadza zarówno dzikich, jak i cywilizowanych w przyjemną atmosferę nacechowaną wzajemną grzecznością stosunków społecznych” (1983: 268).

ETYKIETA JAKO RYTUAŁ

Wiemy już pośrednio z uwag Radcliffa-Browna/Goffmana, że „pozdrowienia, komplementy, przeprosiny” składają się na szerszą klasę rytuałów. Goffman rytualny charakter etykiety i dobrych obyczajów podkreśla jeszcze bardziej: „Okazywanie poważania przywodzi na myśl składanie hołdu, gesty poddańcze i rytuały przebiegalne, które ktoś podlegający władzy odprawia wobec kogoś, kto ma władzę” (2006: 59). Oczywiście, owo poważanie to inne określenie etykiety również w takich przypadkach, gdy ktoś przeprosza kogoś innego, gdy wpadnie na niego w drzwiach czy gdy w określony sposób zwraca się do osoby starszej albo i młodszej – a więc inaczej; w tym ostatnim przypadku można by mówić o ekspresji pozycjonowania społecznej niższości/wyższości, może podporządkowania/dominacji, w każdym razie – statusu ze względu na wiek.

Jest jednak i jeszcze inny klasyk badań rytuału, którego nie sposób tutaj pominąć, Victor Turner, i jego rozumienie rytuału, które uprawomocnia traktowanie etykiety i dobrych obyczajów w kategoriach współuczestniczenia fatycznego Malinowskiego, a więc swiego rytuału – można by powiedzieć – w rozproszeniu. Mianowicie Turner sferę liminalnego wyłączenia w obrębie procesu rytualnego opatruje terminem *communitas* (2005: 195 i n.), pokrewnym Malinowskiego (*phatic*) *communion*, co w obu przypadkach odnosi się do pojęcia wspólnotowości. Wprawdzie Turner posługuje się tym określeniem w stosunku do stanu liminalnej nieokreśloności, antystruktury, czy jednak przypadek interakcji w obrębie etykiety to nie stan pewnej pośredniości, gdzie uczestnicy spotykają się niejako w połowie drogi, dokonując przy tym aktu integracji i różnicowania zarazem grupy według kryterium statusu? Tę należy wszak podtrzymywać, nie tylko przez symboliczne ekspresje rytualnych, sformalizowanych często okresów przejścia, lecz także przez symbole niekoniecznie związane z temporalnym wyłączeniem, lecz eksponujące nieustannie proces społecznego stawania się, społecznej dynamiki, z których składa się i etykieta jako rodzaj regulatora tej dynamiki. Turner przyznaje zresztą, że i *communitas*, formalnie ta antystruktura, to w istocie

(...) struktura symboli i idei, struktura instruktarzowa (...), sposób na wpajanie w umysły neofitów generatywnych reguł, kodów i środków przekazu,

zgodnie z którymi mogłyby one przetwarzać symbole mowy i kultury, by nadać pewien stopień czytelności doświadczeniu, które nieustannie prześciaga możliwości wyrazu językowego (2005: 203).

W rzeczy samej, etykiety i dobrych obyczajów uczymy się przez całe życie, a bywa, że musimy się liczyć i z istotnymi korektami na starość.

Zauważmy zatem, że przez swą ekspresyjność, pełniącą funkcję sygnifikacji i komunikacji, etykieta i dobre obyczaje podziela ją część wspólną ze zwyczajem, obyczajem, modą, stylem życia, a nade wszystko z rytuałem właśnie. W szczególności ten ostatni był w historii nauk społecznych przedmiotem badań empirycznych i dociekań teoretycznych, stanowiąc rodzaj metakategorii dla wszelkich form praktyk o charakterze symbolicznym; stąd w dalszej kolejności na nim skoncentrują się poniższe uwagi. Jeżeli bowiem zgodzimy się, że pojawienie się na pogrzebie, który jest niewątpliwie rytuałem funeralnym, w kwiecistej sukience czy białym garniturze uznane zostanie za brak dobrych obyczajów, to podobnie nieestosowne będzie uwolnienie owego gazu z układu trawienia po posiłku spożytym w kraju nad Wisłą, a nie w Mongolii. Podobnie równie niewłaściwe będzie jedzenie schabowego łyżką, przeklinanie w świątyni czy wygłoszenie orędzia noworocznego przez prezydenta odzianego w dżinsy i sweter. Wbrew pozorom te symboliczne zachowania i działania nie są aż tak odległe w swej funkcji od powszechniej znanych form zinstytucjonalizowanych rytuałów, o czym za chwilę.

Lecz oprócz rytualności etykiety i dobrych obyczajów zawartość znaczeniowa tego pojęcia odnosi się również do formy zachowań i działań, czasem nawet określanego jako piękna, stąd aspekt estetyczny, którego nie sposób pominąć. Dwie te kategorie – rytuał i estetyka – wydają się zasadnicze dla heurystyki etykiety i dobrych obyczajów, których wyodrębnianie bywa zresztą niełatwe, jako że spisane czy w jakiś inny sposób skodyfikowane wzory stanowią jedynie niewielką część całości ludzkich praktyk, którym przysługuje cecha nie w pełni uświadamianego lub zgoła niedostrzeganego uwzorowania. Stąd też granica pomiędzy tym, co świadome, a tym, co nieświadome w ludzkich zachowaniach, okazuje się płynna, a atrybut etykiety i dobrych obyczajów wydaje się cechą drugorzędną wobec bardziej pierwotnych aspektów rytuału i estetyki. Krótko

rzecz ujmując, na ogół to, jak zachowujemy się, nie jest przedmiotem towarzyszącej temu refleksji, sfera ta stanowi bowiem rodzaj „drugiej natury”, swoistej nieświadomości zbiorowej – tak określonej przez Pierre’a Bourdieu (2005) – do czego będziemy się jeszcze odwoływać. Najważniejsze wszakże jest to, że w obrębie tej sfery odbywają się w głównej mierze procesy socjalizacji, internalizacji i eksternalizacji praktyk, wartości, znaczeń kulturowych, które zawierają przy tym znaczną dozę refleksyjności zacierającą kontury sankcji społecznych.

W rozważaniach na temat rytuału i wszelkich symbolicznych form zachowań w szczególności należy mieć na uwadze historyczną zmienność praktyk kulturowych kryjących się pod pojęciami uświęconymi powagą teorii naukowych. Tak też jest z rytuałem, który zdaje się zanikać w formach znanych dawniejszej etnologii, socjologii czy religioznawstwu. Pociąga to konieczność zmiany optyki oglądu współczesnych pokrewnych mu praktyk o rysie symbolicznym, lecz to otwiera zarazem pola nowych eksploracji, pozwala dostrzec niespodziewane i nieprzeczuwane pokrewieństwa między rozdzielonymi dawniej dziedzinami życia i sprzyja formułowaniu coraz to nowych pytań o sens ludzkich praktyk to życie wypełniających. Okazuje się wówczas, co postaramy się wykazać, jak niezbywalny dla ludzkiego życia jest rytuał, a właściwie rozmaite formy symbolicznych zachowań podpadające pod tę kategorię, domagającą się wszakże ujęcia w nieco inny kształt językowy, a zatem i – w rozumieniu zawartości pojęcia – znaczeniowy.

PERFORMATYWNOŚĆ ETYKIETY

Zacznijmy od pierwszego aspektu terminologicznego, który dotyczy pojęcia rytuału. W języku polskim mianowicie nieobecny jest termin, który – na przykład – w przypadku języka angielskiego umożliwia dość istotne rozbiory pojęciowe, niezwykle pomocne w zrozumieniu istoty rytuału. Otóż wielu autorów piszących na temat rytuału posługuje się określeniem *performance*, tłumaczonym na język polski najczęściej jako „przedstawienie”, co pociąga silne konotacje teatralne. Tymczasem słowo to posiada kilka innych, równie ważnych znaczeń, jak: „wykonanie”, np. utworu muzycznego, „wywiązanie się”, np. z obowiązku, „odprawienie”, na przykład

nabożeństwa, a nade wszystko „spełnienie”, np. zadania; rzecz jasna, podobne znaczenia przysługują także odnośnym formom czasownikowym. W szczególności owo ostatnie znaczenie odsyła do aktywnego, dynamicznego i twórczego aspektu *performance*, również w rozumieniu spełnienia pewnego stanu rzeczy.

Taka semantyczna zawartość pojęcia skłoniła na przykład Johna Austina (1993) do ukucia, w ramach jego filozofii aktów mowy, terminu *performative utterances* – wypowiedzi spełniających, wykonawczych czy dokonawczych, których wygłoszenie jest jednoczesnym wykonaniem określonych rzeczy. Do wypowiedzi takich należy na przykład powiedzenie: „Ogłaszam was mężem i żoną” czy „Sąd skazuje Barańskiego na karę grzywny”. Owe akty mowy, które w wersji spolszczonej nazywa się performatywami, nie podlegają przy tym – w odróżnieniu od konstatacji – kryterium prawdziwości, lecz kryterium fortunności. Wymówione muszą być przy tym w konkretnych okolicznościach, które gwarantują ich moc sprawczą; wypowiedziane w nieodpowiednich okolicznościach, pod przymusem itd. są niefortunne, nie spełniają pewnego stanu rzeczy. Od wypowiedzi performatywnych niedaleko do działań performatywnych, takich jak rytuał, w którym pasowanie na oficera jest jednoznaczne ze staniem się nim, a włożenie pierścionka na palec ukochanej – spełnieniem aktu zaręczyn. Często zresztą wypowiedzi performatywne idą właśnie w parze z performatywnymi działaniami, warunkując i uzasadniając się nawzajem. Jest to „przepracowany” przez Austina ów przypadek współodczuwania fatycznego Malinowskiego, w którego obrębie konstytuują się pewne stany rzeczy w sposób – można by powiedzieć – rozumiały samo przez się; mowa jest tutaj tylko jednym z elementów praktyki kulturowej.

Mniej więcej do lat siedemdziesiątych XX wieku dominowało podejście skupione nade wszystko na symbolicznym, tekstualnym rozumieniu rytuału jako wykonaniu pewnego kulturowego scenariusza; oczywiście takiego rytuału, jak: chrzciny, inicjacje, zaślubiny, zakładziny, uroczystości państwowe, przysięgi prezydenckie, pogrzeby, mianowania, no i oczywiście cała gama rytuałów religijnych. Wydaje się, że wystąpienie Austina, wersja interakcjonizmu symbolicznego Goffmana (np. 1981), późne prace Turnera (np. 1986) tudzież niezależna praca twórców i teoretyków rozmaitych form teatru awangardowego, na przykład działalność Jerzego Grotowskiego, sprawiły, iż zaczęto dostrzegać również

performatywny aspekt zwykłego codziennego ludzkiego zachowania. Dostrzeżenie tego ułatwione było dzięki wspomnianemu niepozornemu słowu *performance*, dzięki któremu symboliczne zachowania można było zlokalizować nie tylko w sferze klasycznie rozumianego teatru czy rytuału. Rytualne i teatralne zarazem, choć nie w pełni skonwencjonalizowane, okazują się bowiem codzienne gesty, pozy, wypowiedzi, składające się także na zawartość etykiety i dobrych obyczajów. Słowem, pojęcie performatywności można przypisywać nie tylko skonwencjonalizowanym formom zachowań, służącym stanowieniu i ekspresji jakichś kulturowych jakości, jak ślub, modlitwa czy otrzęsiny, lecz także tym zgoła niekonwencjonalnym, służącym ekspresji jednostkowej, wyrażającym upodobania estetyczne czy stosunek do drugiej osoby. W każdym wszakże przypadku należy mówić o pewnej dozie przedstawienia, wykonania, ekspresji, spełnienia. W tym ujęciu performatywność można uznać za pojęcie rodzajowe wobec gatunkowych jej przypadków, tutaj – teatru, rytuału, obrzędu, obyczaju, mody, stylu życia, no i wreszcie naszej etykiety.

Jeżeli zatem mamy jakąś formę performatywności, jak na przykład te wymienione powyżej, nie sposób jedynie stwierdzić, iż rytuał, obyczaj, etykieta coś oznaczają, lecz że tym czymś są, że nie pozostają one na usługach symboli, lecz że jest raczej zgoła odwrotnie – symbole są na usługach rytuału, obyczaju, etykiety. Pierwotne jest samo działanie, symbole zaś są wtórne, pierwotna jest ekspresja, wtórne zaś są środki ekspresji. Owo przeniesienie akcentów ułatwia zrozumienie tego, iż – na przykład – moc spełniania posiada polanie wodą przez duchownego głowy dziecka, wzajemne nałożenie sobie obrączek przez parę młodą, ustąpienie pierwszeństwa kobiecie w tramwaju czy nawet określony strój albo fryzura, która – jak w wypadku długich włosów nastolatków lat sześćdziesiątych – była wyrazem lekceważenia starszego pokolenia, szacunku zaś dla idoli big-bitu. Czyż bowiem ostatnie przykłady – łączone zwykle z etykietą – nie pełnią również funkcji performatywnej, funkcji spełniania, tutaj – relacji wzajemnej statusów społecznych, która składa się na samoregulującą się dynamikę kulturowej kontynuacji i zmiany? To dzięki takim i innym niezliczonym formom praktyk kulturowych, niepoddawanych zwykle jakimkolwiek zabiegom uprawomocniającym, samo przez się zrozumiałych, zachowywana jest jakaś względna społeczna homeostaza z domieszką większej

lub mniejszej dozy społecznej zmiany. Można wręcz stwierdzić, że etykieta i inne formy symbolicznych zachowań i działań stwarzają rzeczywistość człowieka w trybie wspomnianej performatywności – cokolwiek niepostrzeżenie.

POJĘCIE RYTUALNOŚCI

Zanikanie społeczeństw przedindustrialnych, a wraz z nimi rytuału w postaci klasycznej – poniekąd zinstytucjonalizowanej i sformalizowanej, nie oznacza bowiem zanikania omawianego tutaj zjawiska wobec niego nadrzędnego – performatywności. Swego czasu Roland Barthes stwierdził w stosunku do kategorii mitu, który sobie upodobał szczególnie, że jest on dziś „nieciągly, już nie ujawnia się w wielkich opowieściach, lecz w samym «dyskursie»; jest raczej frazeologią, zbiorem zdań (stereotypów); mit zniknął, lecz pozostała – bardziej podstępna – mityczność” (1985: 63). Obecność owej mityczności wykazał aż nadto przekonująco w literaturze i striptizie, w modzie i technice, w fotografii i polityce. Albowiem, jak to zauważył inny teoretyk, Leszek Kołakowski, mit jako uniwersalna forma świadomości – ogólnie rzecz biorąc, odpowiednik Barthesowskiej mityczności – jest niezbywalnym składnikiem wszelkiej kultury, obecnym i w treściach religijnych, i w ideałach miłości, i w prawach logiki (1986). Ustalenia etologów zdają się sugerować, że jeszcze bardziej niezbywalny jest rytuał jako najbardziej pierwotny nośnik informacji, a zarazem operator spełniania egzystencjalno-kulturowych stanów rzeczy, jak zmiana: stanu cywilnego, ustroju politycznego, przynależności społecznej czy potwierdzenie: orientacji politycznej, wiary religijnej, wartości moralnych. Można by sparafrazować stwierdzenie Barthesa, że wprawdzie współczesny rytuał jest nieciągly, już nie ujawnia się we wszechobecnych praktykach, lecz w samym zachowaniu; rytuał zniknął, lecz pozostała – bardziej podstępna – rytualność. I podobnie jak w wypadku mityczności, nie chodzi o to – „co”, lecz o to – „jak”; nie o treść, lecz formę. Rytualność jest bowiem obecna w zaślubinach i w przemowie politycznej, w odczynianiu uroków i w rywalizacji sportowej, w modlitwie i w etykiecie. Rytualność byłaby synonimem performatywności, gdzie wszystkie te i inne praktyki kulturowe nie znaczą jedynie, lecz działają.

Pewne intuicje w tym względzie wykazują niektórzy badacze rytuału. Sięgają oni wówczas najczęściej po pojęcie rytualizacji, zaczerpnięte ze słownika etologii, co czyni na przykład Ronald Grimes. Według tego autora, rytualizacja odnosi się nie do działania, któremu nadano ramy kulturowe rytuału, lecz do działania o charakterze infra-, quasi- czy pre-rytualnego; jak stwierdza: „Rytualizacja ma się tak do rytuału, jak las do domu” (1990: 10). W świetle tej drzewno-budowlanej metaforyki, jedynie dla cieśli las jest budulcem – w oczach ptaka jest on już domem. Rytualizacja dotyczy zatem zachowań, które pozostają poza zasięgiem formalizacji społecznej, zachowań, które jednak zyskują określony kształt na mocy nieformułowanej *explicite* zgody co do ich formy. Wówczas i sposób chodzenia będzie można uznać za zrytualizowany: od dystygowanego chodu wymaganego na audiencjach królewskich, przez marszowy krok defilady wojskowej, po „kołysanie się” dam i „bujanie się” skejtców. Ten pozornie nieznaczący element interakcji społecznej będzie miał wtedy – oprócz określonego stroju, fryzury, sposobu wypowiedzania się, tematów rozmowy, miejsca akcji, gestykulacji, słowem – całego społecznego *theatrum*, które tak wnikliwie przedstawił Goffman – moc spełniania pewnego, bardzo określonego egzystencjalno-kulturowego stanu rzeczy.

Termin rytualizacja, zwłaszcza w języku polskim i szczególnie po wprowadzeniu go przez Stefana Czarnowskiego do repertuaru pojęć opisujących religijność ludową (1958b), wydaje się wszelako zanadto obciążony znaczeniami odsyłającymi – *summa summarum* – do sfery formalizacji, podczas gdy pojęcie rytualności lepiej oddaje ów element rozproszenia, a jednocześnie zbiorowej nieświadomości społecznie podzielanych znaczeń, co bardziej pokazuje performatywny charakter zjawiska. Należy jednocześnie podkreślić, że owa nieświadomość ma charakter niepełny, określane czasem jako strumieniowy, to znaczy ma miejsce przypadek stopienia się działania ze świadomością. Mihály Csikszentmihályi uważa, iż: „Osoba w strumieniu nie doświadcza podwójnej perspektywy: jest świadoma swoich działań, ale nie jest świadoma samej świadomości” (1975: 53; cyt. za: Schechner 2000: 256). Innymi słowy, istnieje świadomość umowności działania, choć nie poddaje się tego jakimkolwiek zabiegom uprawomocniającym – uczestnik pozostaje na prymarnym poziomie zrozumiałości samej przez się. Kategoria „strumienia” czy „przepływu” wprowadza tutaj istotną korektę do wciąż dosyć

rozpowszechnionego Durkheimowskiego poglądu o rozdzielności faktów społecznych i psychicznych (zob. Parker 1988: 373).

W szczególności to zlanie się porządków ekspresji następuje oczywiście w rytuale. „W rytuale świat w formie, w jakiej go przeżywamy, zlewa się, dzięki działaniu konkretnego zestawu form symbolicznych, ze światem wyobrażonym – rytuał sprawia, że te dwa światy okazują się jednością” (Geertz 2005a: 134); co więcej, wzajemnemu zsyntetyzowaniu podlegają również wymiary: zbiorowy i indywidualny. To wypowiedź Clifforda Geertza, którą potraktujemy jako kolejny głos antropologa, oprócz Malinowskiego, Radcliffe-Browna i Turnera, w sprawie symbolicznych zachowań i działań fundujących również etykietę i rytuał; nasza konstrukcja wsparta czwartą „nogą” stanie się dużo bardziej stabilna. Wprawdzie opinia ta dotyczy w szczególności religii, którą Geertz tutaj rozważa, jednak w przyjętej przez niego rozległej perspektywie rozumienia religii jako systemu kulturowego rytuał przynależy równie dobrze do świata potoczności i jest zawsze rodzajem ram, w których jednostka lokuje swą wiarę (nastroje i motywacje) i przez które ją przedstawia. Każdy rytuał wyraża jakieś znaczenia (społeczne, narodowe czy religijne) i *vice versa* – znaczenie rzeczy usankcjonowane jest przez rytuał.

Tak poszerzone rozumienie rytuału formułuje natomiast wprost badacz komunikacji społecznej, Eric Rothenbuhler, konstatując, że rytuał „stanowi dobrowolne wykonanie odpowiednio uwzorowanego zachowania w celu symbolicznego oddziaływania na życie poważne lub uczestnictwa w nim” (2003: 45). Niewątpliwie więc koronacja głowy państwa, oczepiny dopiero co poślubionej niewiasty czy uderzanie laską marszałkowską w momencie otwierania obrad sejmu będzie w tych przypadkach nieodłącznie związane z pewnym scenariuszem zachowań. Czy jednak za „odpowiednio uwzorowane” zachowanie można uznać takie jak: zakładanie przez menedżera garnituru do pracy, wdziwanie skózanego „munduru” przez fana muzyki heavy-metalowej czy ruszanie z piskiem opon sprzed szkoły nastoletniego kierowcy, pozostającego pod bacznym, choć niemanifestowanym spojrzeniem kolegów i koleżanek lub – odwrotnie – powolnego i uważnego wzięcia przez tego ostatniego własnej babci na wizytę lekarską? Tych kilka wyrywkowych przykładów zdaje się zrazu przeczyć możliwości przypisania im cech rytuału, choć niewątpliwie z racji ich ekspresyjności nie sposób odmówić im pewnych znaczeń.

W rzeczy samej, definicja Rothenbuhlera zdaje się eliminować ze swego zakresu wymienione przypadki zachowań, wszelako określenie „odpowiedniego uwzorowania” ma tutaj dosyć pojemny charakter. Wydawałoby się, że chodzi wyłącznie o takie ceremonie, jak: zaślubiny, pasowania, mianowania, inicjacje, otrzęsiny czy liturgie – w istocie wysoce uwzorowane przypadki działań. A jednak nie sposób odmówić znaczenia i wymienionym wcześniej zachowaniom nieodświętnym, codziennym, zwyczajnym, których stopień uwzorowania jest znacznie niższy, w których tle znajduje się jednak zawsze jakieś społeczne odniesienie, obramowują je jakieś społeczne wartości i normy, występuje jakaś relacja statusów. Oto ów menedżer zakłada garnitur przynajmniej po części ze względu na ogólnie przyjętą normę; podobnie w wypadku heavy-metalowca, który wyraża przez to wiele rozmaitych grupowych wartości społecznych (protest, solidarność, alternatywność); popisy młodzieńca to element kultury młodzieżowej i kultury samochodowej zarazem, znany od początków istnienia samochodów (zob. na przykład film *Buntownik bez powodu* z Jamesem Deanem), a także wszelkich innych pojazdów (rola Charltona Hestona jako Ben-Hura); wreszcie otwieranie babci drzwi, uważne jechanie w kierunku przychodni lekarskiej, podawanie babci ręki w trakcie wysiadania z wozu to ekspresja i spełnienie zarazem relacji statusów wieku czy pozycji rodzinnej, określonych wszak przez zasady etykiety.

Zgódźmy się zatem, że mogą być – owe garnitury, samochody czy stosunek wobec babci, a i w innych przypadkach wobec innych kobiet i to na rozmaite sposoby – atrybutami rytualności zachowań, rytualności, która reprezentuje właśnie bardziej ogólną kategorię znaczących zachowań niż sam rytuał. Nie oznacza to bynajmniej, że nie ma znaczenia na przykład krój garnituru czy rodzaj samochodu albo nawet stan zachowania babci, nie mówiąc już o kobietach będących przedmiotem zmysłowego afektu. Obiecujący menedżer nie chodzi do pracy w garniturze z „ciucharni”. Podobnie autem, którym z piskiem opon rusza młodzieniec, nie będzie trabant, syrenka czy nawet polonez; co znamienne, nie bez racji Paul Gilroy takie użytkowanie samochodu określa jako element „zrytualizowanego wejścia w dorosłość” (2001: 82). W obu przypadkach aktorzy, którzy nie zastosowaliby się do pewnej normy, naraziliby się na śmieszność, ponieważ dokonali odstępstwa od... normy, jaką jest garnitur z cenionego butik i auto, które spełnia należyte parametry

try techniczne i/lub estetyczne. Wreszcie, wprowadzając w obecności babci zasada etykiety nakazywałaby być może przyjęcie względnie schludnego wyglądu, jednak wobec obiektu miłosnych westchnień – raczej fantazję czy może nawet ekstrawagancję (jeden z elementów wyglądu w tych odmiennych sytuacjach, odpowiednio – „przyłizane” włosy i „nastroszone” – można tu potraktować jako homologiczne analogony braku lub obecności owej zmysłowej intencji). A zatem – jak chce Rothenbuhler – można mówić i w tych przypadkach o „uwzorowanych zachowaniach”, jak również nie ma wątpliwości, że dotyczą one „życia poważnego”, skoro składają się na integrowanie stosunków międzyludzkich czy wprowadzanie w ich obręb jakości nowych.

Pojawia się jednak bardzo istotne pytanie domagające się odpowiedzi, a mianowicie: co sprawia, że owe zachowania z porządku rytualności – i te posiadające uświęcony wielopokoleniową tradycją scenariusz, i te określone temporalną zmiennością etykiety, i te zgoła rozmyte – są tak ważne? Jest tak zatem dlatego, że ich spełnienie prowadzi do ukonstytuowania pewnego egzystencjalno-kulturowego stanu rzeczy, na przykład: dziedzic tronu w trakcie ceremonii koronacji staje się królem; państwo młodzi w trakcie ceremonii zaślubin – małżeństwem; a adept sztuki zarządzania w strumieniu: zachowań (wydawanie poleceń, analiza danych rynkowych), mimiiki (pewna siebie mina, twórcze skupienie), atrybutów materialnych (biuro, samochód, garnitur) – staje się menedżerem. Z drugiej strony, niedotrzymanie tych norm w zakresie stosownych zachowań, wypowiedzi, gestów czy rzeczy może skutkować brzemieniami konsekwencjami. Nie zawsze musi to prowadzić – na przykład – do nieuznania króla, małżeństwa czy kompetencji menedżera, może jednak obniżyć status społeczny, osiągany dzięki tym praktykom, lub przypisać nieznającemu zasad etykiety niższy status. Stąd bierze się dbałość o warstwę ekspresyjną zachowań w takich i podobnych praktykach kulturowych.

HABITUS

I oto znaleźliśmy się w pobliżu, a może w centrum koncepcji, która sama w sobie jest jednym z bardziej dobitnych przykładów interdyscyplinarności, nadwierężającej dotychczasowe tożsamości po-

szczególnych dyscyplin szczegółowych, stwarzającej jednak nową jakość teoretyczną, być może niemożliwą do zaistnienia w obrębie starych podziałów. Dowodzi również umowności interesujących nas tutaj podziałów na: rytuał, obyczaj, modę czy etykietę. Chodzi o koncepcję habitusu (łac. postawa; wygląd zewnętrzny; ubranie; właściwość, osobliwość, zajęcie, stan, położenie; usposobienie, nastrój) Bourdieu, wywiedzioną w dużej mierze z poglądów Marcela Maussa, który pisał o nim:

Przez wiele lat zatem rozważałem ową kwestię społecznej natury *habitus* (...). Jest to o wiele lepsze słowo niż „nawyk”, *exis*, „nabytek” czy „zdolność” Arystotelesa (który był psychologiem). Słowo to nie oznacza nawyków metafizycznych, tej tajemniczej „pamięci”, przedmiotu ogromnych lub niewielkich, ale słynnych rozpraw. Te „nawyki” zmieniają się oczywiście zależnie od jednostki i jej sposobów naśladowania innych, ale przede wszystkim zmieniają się w zależności od społeczeństw, wychowania, konwenansów, mody i prestiżu. Mamy tu do czynienia z technikami i dziełem zbiorowego i indywidualnego rozumu praktycznego, a nie, jak się zazwyczaj sądzi, z duszą i jej zdolnościami naśladowczymi (...). Dochoǳę do wniosku, że jeżeli chcemy mieć jasny pogląd na takie fakty, jak bieganie, pływanie itp., to musimy zamiast jednego punktu widzenia – mechanicznego i fizycznego, który reprezentuje anatomiczna i fizjologiczna teoria chodzenia, lub psychologicznego czy socjologicznego – przyjąć wszystkie trzy. Albowiem konieczny jest właśnie ów potrójny punkt widzenia, punkt widzenia „człowieka całościowego” (1973a: 538–539).

Wzmiankowane tutaj jedynie kategorie: „nawyków”, „zbiorowego i indywidualnego rozumu praktycznego”, „człowieka całościowego” znajdują najbardziej doniosłe rozwinięcie w koncepcji habitusu Bourdieu. W jego ujęciu ta ogólna kategoria dotyczy wzajemnej zależności, w jakiej pozostają kategorie poznawcze i systemy społeczne. Ogólnie, habitus to rodzaj społecznie ustanowionej „drugiej natury”, która jest przewodnikiem w praktyce kulturowej (Bourdieu 2005). Bourdieu za pomocą tego pojęcia próbuje uzgodnić wzajemne zależności między strukturą a działaniem sprawczym (społeczeństwem a jednostką, determinacją a wolnością aktora społecznego). Habitus to pewna charakterystyczna dla danej grupy struktura dyspozycji: schematów klasyfikacyjnych, zasad czy oczekiwań, które podsuwają jednostce wachlarz możliwych wyborów w podejmowanych przez nią działaniach. Owych dyspozycji nabywa się przez życie rodziny i zbiorowości, do której jednostka należy, czy klasy

społecznej – w nieskończonym ciągu bodźców obecnych w życiu codziennym. W taki oto ujęciu pojęcie habitusu jest – według Pertti Alasuutari (2000: 26) – mniej więcej synonimiczne z pojęciem antropologicznie rozumianej kultury jako sposobu życia. Dodajmy zatem, że dostarcza przy tym nowej perspektywy – sprawczości, tak dotychczas zaniedbywanej przez badaczy społecznych.

Schematy habitusu są skuteczną zawdzięczają temu, że znajdują się poniżej poziomu świadomości, poza zasięgiem introspekcji czy wolnej woli. Wypełniają się przy tym w

(...) najbardziej automatycznych gestach lub najbardziej, jak mogłoby się zdawać, niepozornych technikach cielesnych, takich jak charakterystyczne ruchy rąk, sposoby chodzenia, siadania czy wysiakiwania nosa, sposoby układania warg przy jedzeniu lub mówieniu (Bourdieu 2005: 572).

Habitus nie oznacza jednak powtarzającej się regularności ludzkich zachowań, lecz pośrednictwo między kulturą, która go kształtuje, a twórczymi postawami jednostek, zróżnicowanymi wszakże ze względu na kryteria społeczne, zawodowe, wiekowe, klasowe itd. Habitus zawiera zatem pewien element niedookreślenia, nie jest tym samym, co obyczaj czy etykieta, a tym bardziej – co wąsko ujęty rytuał rozumiany jako działanie symboliczne odbywające się według jednoznacznego scenariusza. Habitus jest jakością rodzajową dla rozmaitych praktyk kulturowych, również dla etykiety, ponieważ reguluje to, co dozwolone i niedozwolone, jak dozwolone jest przeklinanie w gronie nastoletnich kolegów, niedozwolone zaś w towarzystwie własnej babci; choć w obu przypadkach możemy wskazać i odmienne zasady. Jest przy tym dyspozycją tyleż z porządku symbolicznego, co psychosomatycznego.

Można by zaryzykować stwierdzenie, że rytualność pojawia się wszędzie tam, gdzie habitus jest podstawą zinternalizowanej, określonej zarazem w indywidualnym użyciu praktyki kulturowej. Rytualność jest performatywnym aspektem habitusu, jego indywidualnie ukonstytuowaną ekspresją. Owa ekspresja zawierać będzie odmienne elementy symboliczne interakcji w gronie nastolatków i w gronie emerytów, inteligentów i robotników, mieszkańców zachodniej metropolii i brazylijskiej dżungli, na tyle jednak podzielane w odnośnej klasie uczestników, że zrozumiałe same przez się, a jednocześnie służące spełnianiu określonych egzystencjalno-kulturowych stanów rzeczy. Choćby to były tak zwyczajne i niepozor-

ne zjawiska życia codziennego, jak pokazanie się w modnej sukience w grupie nastolatek, silny uścisk dłoni w gronie robotników czy okazanie pierwszeństwa wodzowi wioski. Symboliczna, a zarazem psychosomatyczna podstawa takich działań sprawia, że są one bardziej rytualne, bardziej performatywne niż nasze zamierzenia – ich symboliczność pozostaje poza naszą kontrolą, tkwi w niedostrzeganej na co dzień „drugiej naturze”. Nie jest zatem rzeczą przypadku, iż Bourdieu deklarował wprost konieczność przyjęcia wobec własnej kultury postawy zewnętrznego obserwatora, typowej dla metod antropologii, ujęcia jej w taki sposób, jakby była radykalnie obca kulturze badacza; zabieg niezbędny do uchwycenia owej „drugiej natury”.

W rzeczy samej, niełatwo dostrzec osobliwości własnej kultury, jeśli takiego rodzaju antropologicznego *epoché* się nie dokona. Za bardziej szczegółowy przykład niech nam posłuży dziedzina, której istocie poświęcił Bourdieu znaczną część swych badań – edukacja. Jeden z jej ważnych aspektów nie znalazł się jednak w zakresie jego zainteresowań, zwrócił nań natomiast uwagę Stephen Muecke, który przyjrzał się pewnej praktyce edukacji, interesującej – z antropologicznego punktu widzenia – w obrębie dyskutowanej tutaj problematyki. Sięgnął zatem ów autor do annałów wiedzy antropologicznej, przywołując przykłady klasycznych rytuałów inicjacji znanych wszelkim kulturom, w trakcie których na przykład młodzieniec musiał się poddać licznym próbom i wykonać wiele zadań potwierdzających jego gotowość przejścia do grupy mężczyzn. Towarzyszyło temu częstokroć, jak w praktykach australijskich Aranda, które przywołuje autor, nabywanie wiedzy będącej w udziale mężczyzn, wiedzy nierzadko tajemnej, sprowadzającej się często do zbioru formuł i tekstów, których należało nauczyć się na pamięć, dotyczących najrozmaitszych sfer: od genealogii rodowych po mityczne topografie regionu zamieszkania. Dodajmy, że nie był to przypadek bez troskiej edukacji w szkolnej ławie, lecz element kompleksu inicjacyjnego, do którego repertuaru należały rozmaite inne formy praktyk, włącznie z krwawym samookaleczaniem się. W tym systemie gerontokracji depozytariuszami wiedzy byli najstarsi członkowie zbiorowości, którzy pobierali przy tym opłaty za przekazaną niezbędną wiedzę (Muecke 1999: 7).

Dla autora przypomnienie tych i innych praktyk wspomaga przetrwanie mostu między „światem snu” Australczyków a współczes-

nym mu światem Zachodu i jego praktykami oraz ich zrozumienie. Konstatuje zatem, że istnieje do pewnego stopnia analogiczna praktyka zachodniej edukacji, o równie silnym rysie rytualnym, niedostrzeganym jednak przez samych mieszkańców świata zachodniego. Dopiero spojrzenie z oddali pozwala zauważyć rytualny aspekt zachodniej edukacji, w której mamy również i powtarzanie oraz uczenie się kanonicznych tekstów, element wtajemniczenia wyrażany choćby poprzez uroczyste otrzymanie indeksu czy zwyczajne dostanie się na seminarium cenionego uczzonego, a spotkamy czasem i zapłatę za pobieraną naukę, która bywa okupiona „potem i krwią”, jak w wypadku najdroższych prywatnych uczelni, niczym krew owych aborygenów upuszczana w trakcie praktyk inicjacyjnych. Oczywiście, można również wskazać istotną różnicę: o ile tam adept uczył się po wielokroć tajemnych formuł i opowieści o przodkach, o tyle tutaj ma raczej poddawać te nauki rozmaitym egzegezom i interpretacjom, co – według Muecke’a – jest europejskim sposobem sakralizacji tekstu, „odnowienia” go przez uczynienie go znaczącym dziś, w obecnym kontekście (Muecke 1999: 7). Wydaje się, że dostrzeżenie rytualnego rdzenia takich czy innych sfer ludzkiego życia, w tym zachowań nań się składających, wymaga uwzględnienia Malinowskiego kontekstu sytuacji, którego składowe będą determinować fakt rytualności ludzkich zachowań i działań.

TEATRALNOŚĆ ETYKIETY

Czy nie jest w tym i w podobnych przypadkach obecny, prócz rytualności, silny element teatralności? Niewątpliwie tak, stąd pojęcia teatru i rytuału wciąż często stanowią oś rozważań dotyczących tych i innych przykładów zachowań symbolicznych. Richard Schechner (2002: 622 i n.) twierdzi chociażby, że każdy przypadek teatru zawiera element rytuału, a każdy przypadek rytuału zawiera element teatru. Granica jest płynna, a cała klasa fenomenów – od teatru, przez rytuały religijne, modlitwę, obyczaje świeckie, ceremonie publiczne, uroczystości państwowe, święta ludowe, modę, seanse spirytystyczne, zabiegi uzdrawiające, wydarzenia medialne, po zwykłą interakcję codzienną wypełnioną zasadami etykiety i dobrych obyczajów – to działania o jakimś ładunku performatywności, a zatem i teatralności.

Owa tendencja do rozpatrywania performatywności na osi teatr-rytuał odpowiada – uogólniając – podziałowi na estetykę i wymiar społeczny; nie powinien więc dziwić postulat jednego z badaczy o podjęcie badań z zakresu antropologii estetyki i rytuału (Hirsch 1988: 220). Performatywność oznacza bowiem zawsze jakąś formę, ta zaś jest zarówno domeną teatru scenicznego, „sztuk rytualnych” – chociażby u Grotowskiego – jak i Goffmanowskiego „teatru życia codziennego”, wyrażającego się przez rozmaite rodzaje rytualności. Wyrażającego się, a więc posiadającego zawsze jakąś treść, przy czym owa treść jest zakodowana w sposób, który pozwala na komunikowanie zarazem i stwarzanie określonych egzystencjalno-kulturowych stanów rzeczy przez różne formy symbolicznej ekspresji. Przy czym, jak to ujął Roch Sulima, ekspresja taka promieniuje wielorako: na uczestników jakiegoś *theatrum*, na jego widzów, a także zdarza się, iż odbywa się wyłącznie w polu jednostkowej (nie)świadomości i mamy wówczas przypadek autoekspresji (2000: 18). W świetle tego łatwiej może będzie rozstrzygnąć taki – na przykład – odwieczny, pozornie nic nie znaczący spór: dla kogo właściwie „stroją się” kobiety – dla mężczyzn, dla innych kobiet czy może dla siebie samych? Podobnie i fakt zwykłego wdziwania różnych ubiorów, w zależności od tego, czy ktoś wybiera się do świątyni czy na bankiet, co regulują wszak zasady etykiety – czy chodzi tu jedynie o dochowanie wymogów wynikających z pozycji na osi wierność-bóstwo lub wzajemnych relacji uczestników bankietu? Być może równie ważne jest poczucie identyczności z samym sobą, zgodności autowizerunku z oczekiwaniami społecznymi.

Czy jednak „strojeniu się” lub zgoła zwyczajnemu ubieraniu można w ogóle przypisać element estetyki a zarazem rytualności? Bez wątpienia tak, choć może do wspomnianych, ezoterycznych „sztuk teatralnych” Grotowskiego daleka stąd droga. Niewątpliwie jednak owego „strojenia się”, szerzej – mody, stylu, etykiety – nie sposób rozpatrywać w oderwaniu od technik posługiwania się ciałem, odpowiedniości do okoliczności, wieku, płci, klasy... Goffman w swej koncepcji rytuału integracyjnego mówi nawet o „technikach twarzy”, które mają uczynić zadość wymogom wyrażania w określonych sytuacjach przez określone osoby podporządkowania, wyższości, szacunku, opanowania; nie trzeba dodawać, że są one równie ważnymi elementami etykiety, jak ubiór czy stosowna wymowa (2006: 5 i n.). Oto „codzienna sztuka teatralna”, również

brzemienna rytualnością, jak gra w „teatrze ubogim”, trans szamanistyczny, liturgia ofiary, przysięga prezydencka, porządek przedstawiania gości, odczynianie uroków, aranżowanie randki, zaślubiny, uściśnięcie ręki, sposoby zachowania się w pracy czy spędzania wolnego czasu. W szczególności ta ostatnia sfera wiąże się – jak twierdzi Victor Turner – ze sztuką i rytuałem w społeczeństwach Zachodu, gdzie dawniejszą liminalność obowiązkowego rytuału społeczeństw przedindustrialnych zastąpiła dobrowolna liminoidalność społeczeństw postindustrialnych, a której mieszkańcem jest nade wszystko sztuka. Ale czy sztuką, w dobie po estetyzmie, nie jest wszak i owo „strojenie się” oraz cała gama ludzkich sposobów bycia w świecie, których wielość okazuje się wprost proporcjonalna do posiadanego wolnego czasu, do nadwyżki środków i znaczeń, które należy spożytkować? Wszystko to składa się na estetyzację życia, w której nie tylko artyści przekształcają przedmioty codzienne w dzieła sztuki, lecz także ludzie budują swe życie na kształt projektu estetycznego; estetyzację, którą dziś wiąże się nade wszystko z konsumpcją i czasem wolnym (zob. Featherstone 1997a).

HOMO AESTHETICUS

W *Traktacie logiczno-filozoficznym* Ludwig Wittgenstein stwierdza tożsamość etyki i estetyki, co ma wyrażać istotę estetyzacji kultury współczesnej (Shusterman 1998: 314). Wskazanie tej syntezy ma unaocznic istnienie zjawiska regulującego w dużej mierze współczesne praktyki kulturowe, zjawiska, które można określić jako „etykę smaku”. Oto bowiem tak rozumiana etyka smaku – twierdzi Richard Shusterman –

(...) próbuje dokonać autentycznego zespolenia tych dwóch sfer, świadomie przeciwstawiając się długiej tradycji filozoficznego ich rozdzielenia (co odróżnia ją od greckiej koncepcji zachodzenia na siebie obu tych sfer), w ten sposób, że to, co estetyczne, nie jest symbolem, środkiem ani surogatem tego, co etyczne, lecz raczej konstytutywną treścią etyki (1998: 317).

Należy jednak zauważyć, że niektórzy badacze podkreślają zjawisko jeszcze dalej posunięte – zastępowanie etyki przez estetykę (zob. np. Featherstone 1991) lub też – jak to ujmuje Michel Maffesoli – „wspólna wrażliwość wynikająca z formy estetycznej buduje

związek etyczny” (Maffesoli 2008: 46); etyczny, a zatem regulujący stosunki międzyludzkie, w szczególności z użyciem zasad etykiety. Ważne jest i to, że estetyzacja, która w swej wersji codziennej, potocznej przyjmuje postać wizerunku, wyglądu, stylu, staje się kryterium dominującym ludzkiego uczestnictwa w świecie, rodzajem „sztuki życia” uprawianej przez ludzi i wyrażającej nie tylko to, kim ludzie są, lecz także kim mogą się stać, do czego dążą oraz w jakich pozostają ze sobą stosunkach.

Warto przy tym jednak zauważyć, iż jest to zjawisko jeszcze bardziej ugruntowane w praktykach życia ludzkiego, niż wydaje się to postmodernistycznym filozofom, skłonny w tym przypadku rozpatrywać – razem lub oddzielnie – dwie siostrzane dziedziny, jakimi są etyka i estetyka. Należy zatem przypomnieć, że pierwotnie zakres estetyki nie był wyznaczony pojęciem piękna, a właściwie w ogóle tej sfery nie dotyczył. Greckie słowa: *aisthesis*, *aisthanesthai*, *aisthetos*, *aisthetikos* odnosiły się do wszelkich wrażeń i doznań, wszystkich doświadczeń pierwotnych w stosunku do jakichkolwiek doznań i znaczeń o charakterze artystycznym (Welsch 1997: 78). Znajdziemy tutaj zresztą liczne świadectwa antropologiczne, które poświadczają taki status sfery estetyki, w istocie na ogół niewyodrębnianej z całości kontekstu kulturowego. Jak przypomina Geertz, współczesne rozumienie estetyki datuje się dopiero na połowę XVIII wieku (2005b: 104), natomiast przed Baumgartenem i Kantem, w przednowoczesnym świecie monokulturowości i wielofunkcyjności, estetyka nie była zbiorem czystych form, lecz codzienną praktyką, uwikłaną w równym stopniu w ekonomię, politykę czy sprawy społeczne, jak w sprawy boskie. Lecz nawet Baumgarten w stworzonym przez siebie pojęciu estetyki pomieścił całość poznania zmysłowego w odróżnieniu od poznania racjonalnego, którym ma się zajmować logika. Posługując się terminologią Leibniza, pierwszemu rodzajowi poznania – niejasnemu i półświatowemu – przypisał charakter percepcji, drugiemu zaś, jasnemu i logicznemu – apercepcji. Przy czym o sztuce, jako dziedzinie zainteresowania estetyki, nawet nie wspomniął.

Dziedziczymy zatem dwa rozumienia estetyki: to pierwotne, przypisane dziedzinnie poznania i obcowania ze światem przez zmysły, oraz to nowożytne, zwłaszcza po Kancie, które oznacza naukę o pięknie czy też filozofię sztuki. Stąd też – jak zauważa Wolfgang Welsch – terminu tego używa się współcześnie także w stosunku

do zjawisk, którym nie przypisuje się cech sztuki, można zatem zasadnie mówić o „estetyce poza estetyką” (1997: 79). W języku potocznym mówi się więc o estetycznym wyglądzie czy stylu życia, a ogólnie – o wzrastającej estetyzacji rzeczywistości. Welsch dostrzega przy tym, iż nie sposób stwierdzić istnienia jakiejś ogólnej istoty sztuki, nawet w stosunku do wąsko rozumianych dzieł sztuki, a zatem pojawia się potrzeba uprawiania rodzaju pluralistycznej estetyki nie tylko jeśli chodzi o jej metodę, lecz także zakres, co oznacza również konieczność poszerzenia zakresu estetyki (1997: 80). Autor ten podkreśla, iż współczesny świat podlega procesom estetyzacji na skalę dotychczas nieznaną (1997: 81).

Pogląd ten jest raczej mocno przesadzony, ponieważ – wydaje się – z estetyzacją jest podobnie jak z rytuałem, który zawsze był i zawsze będzie, choć pod zmienionymi nieco postaciami, które można próbować uchwycić z pomocą innych nieco pojęć, jakimi są na przykład pojęcie rytualności, performatywności czy habitusu. Niewątpliwie jednak ma rację Welsch, gdy stwierdza, że rozmaite formy upiększania i stylizacji znajdziemy dziś wszędzie: od wizerunków własnych poszczególnych jednostek, po stosunki społeczne z wypełniającymi ją zasadami etykiety, od ekonomii po ekologię. Termin opisujący współczesnego człowieka – *homo aestheticus* – zdaje się detronizować Cassirerowskiego *homo symbolicus*, a nawet modernistycznego *homo economicus*. Ekonomia wydaje się bowiem czerpać pełnymi garściami z potrzeby nabywania nie dóbr, lecz znaczeń z nimi kojarzonych; nawet ekologia staje się dziedziną, w której urabia się styl naturalnego otoczenia człowieka; wreszcie inżynieria genetyczna okazuje się rodzajem genetycznej chirurgii plastycznej. Wynika z tego, że – z antropologicznego punktu widzenia – należałoby raczej mówić o syntezie powyższych elementów – symboliki, estetyki, ekonomii, a może jeszcze i innych – które składają się na zawartość międzyjednostkowych relacji o cechach rytualności, w tym etykiety i dobrych obyczajów. Oznacza to zatem, iż z jednej strony osłabiona zostaje pozycja tradycyjnej akademickiej estetyki z jej roszczeniami do wyłączności, a w konsekwencji waga samej sztuki jako odrębnej dziedziny kultury, z drugiej – wzmocnione zostają rozmaite przejawy „estetyki codziennej”, włącznie z jednostkowymi projektami życiowymi, które wyrażają się przez wybory związane z określoną stylizacją życia. Wyraża – jak by to ujął Geertz – jednostkowe nastroje i motywacje, które wydają się

„osobliwie rzeczywiste”, jak osobliwie rzeczywisty jest przypadek każdej rytualności (obyczaju, stylu, etykiety) utrwalający to co stare lub wprowadzający nowe.

Z powyższego wynika, że ów kulturowy krajobraz byłby zatem niekompletny, gdybyśmy pominęli rolę jednostki, która nie roztopiła się przecież w społeczeństwie masowym czy w grupach typu nowoplemiennego. Niewątpliwie te większe całości składają się właśnie z jednostek, które – bardziej niż to występowało w układach tradycyjnych – dokonują nieustannie wyborów określających na przykład ich przynależność grupową i taki czy inny styl życia. Do pewnego stopnia aktualne wydają się sformułowania określające nową sytuację w tym zakresie, użyte przez Stuarta i Elizabeth Ewenów: „Dziś nie ma mody – są wyłącznie *mody*». «Nie ma zasad, a jedynie wybory». «Każdy może zostać każdym»” (1982: 249–51; cyt. za: Featherstone: 1991: 83). Przywołanie przez Ewenów mody nie jest tutaj przypadkowe. Jeden z anglojęzycznych badaczy tego zjawiska wyjaśnia mianowicie pojęcie mody (*fashion*) łacińską etymologią, gdzie z jednej strony *factio* odnosi się do sfery podziałów politycznych i władzy, *facere* zaś – do działania i tworzenia (podobne znaczenie francuskiego *faire*) (Barnard 1996: 37). Moda, jako szczególnie przejaw stylizacji życia, okazuje się w tej perspektywie i wehikułem stanowienia podziałów społecznych, i jednostkową twórczością. Oba aspekty wyczerpują dwie jej skrajne interpretacje, historycznie uchwytnie: ujęcia Simmela (1957) z początków refleksji na temat mody jako regulatora dynamiki społecznej oraz podejść najnowszych, dla których moda to nade wszystko praca nad własnym wizerunkiem, która ma charakter świadomy, a jej rezultat to rodzaj „materialnej epistemologii”, gdzie jednostka dochodzi do jakiejś prawdy na swój temat i wyraża ją przez określony wygląd (Kaiser 2001: 88). Zagadnienie to znajduje się w samym ośrodku sfery etykiety i dobrych obyczajów, że sam fakt bycia lub nie bycia modnym bywa istotnym elementem społecznej homeostazy w ogólności, w szczególności zaś – niezbędnym zwornikiem relacji międzyjednostkowych w sytuacjach szczególnych, gdy dotyczy to odpowiedniego ubioru i wyglądu: w pracy na bankiecie czy koncercie, a choćby tylko (lub aż) w gronie osobników tej samej płci. W tym świetle rytualnego i estetycznego zarazem znaczenia wspomnianego strojenia się dla innych kobiet (lub mężczyzn) nie sposób tutaj przecenić.

Lecz to właśnie w stosunku do ponowoczesnego stylu, stylizacji, sztuki życia badacze współcześni wskazują zacieranie się granic, w szczególności etyki i estetyki, których syndromem ma być – jak zauważył przytaczany wcześniej Maffesoli – obyczaj, pokrewny wszak etykietce. Określenie to odnosi się do wspomnianego mechanizmu utożsamiania wartości etycznych i estetycznych, a zatem estetyzacja to kolejny przykład zacierania rozróżnień, do których przywykliśmy, a jednocześnie przypadek pewnej wielogłosowości, w której ujawnia się jej symboliczny charakter. Estetyzacja przy tym może się obyć bez uporządkowanej narracji. Jest raczej zbiorem obrazów, które dostarczają jednocześnie doznań aprobaty lub dezaprobaty, odpowiednio – w wypadku dobrze zaprojektowanego wizerunku, na który składają się ubiory, sposoby poruszania się, gestykulacji, wypowiedzania, mieszkania, lub w wypadku gustu, który takiej satysfakcji nie daje. Owa aprobata czy – z drugiej strony – dezaprobata to jakości skrajne wyznaczające w szczególności zakres i treść etykiety i dobrych obyczajów. Ważne nade wszystko jest jednak to, że ich semantycznie i społecznie usankcjonowany charakter przydaje im cechę rytualności, którą dzielają ze zjawiskami lepiej rozpoznanymi i zbadanymi – obyczajem, obrzędem, modą, stylem życia. Rozumienie znaczenia etykiety i dobrych obyczajów stanie się pełniejsze, jeśli je odniesiemy do tych praktyk człowieka, a jeszcze bardziej – do omawianych wcześniej kategorii ogólnych rytualności. Okaże się wówczas, że etykieta ma po trosze coś z każdego rozważanych jakości – współuczestniczenia fatycznego, rytuału, habitusu – i że niezbywalność etykiety równa się niezbywalności wszelkich tych i innych form symbolicznych zachowań i działań, które nieodmiennie regulują stosunki międzyludzkie, są „smarem naoliwiającym ludzki mechanizm”.

2. Szkolny habitus – rzecz nie tylko o mundurkach szkolnych

Tytułowy habitus, pojęcie, którym posługiwali się już Arystoteles i św. Tomasz z Akwinu, stał się w czasach najnowszych przedmiotem szczególnej uwagi najpierw za sprawą Marcela Maussa, następnie Pierre'a Bourdieu (zob. rozdz. III.1). W dyskutowanej poniżej problematyce posłuży nam za obramowanie rozważań, które dotyczą tyleż szkolnych przepisów, co szkolnego obyczaju, wychowania szkolnego i obywatelskiego, wartości estetycznych i społecznych. Empirycznie ujęty przedmiot tych uwag to mundurak szkolny, którego rozumienie w aspekcie habitusu wydaje się szczególnie uprawnione z jeszcze jednego istotnego powodu. Mianowicie habitus jest internalizowany, przyjmowany przez jednostkę oraz stosowany już na poziomie ludzkiej materialności, którą niewątpliwie mundurak, podobnie jak każdy ubiór, reprezentuje. Znaczenia jego przy tym nie sposób przecenić, za czym przemawiają raz po raz wybuchające spory na temat potrzeby jego noszenia przezariatę szkolną.

LIMINALNOŚĆ UBIORU

Człowiek wszakże dzieli swą materialność z resztą tego co materialne w jego świecie życia, w szczególności z przedmiotami, którymi się posługuje, a zwłaszcza tymi, które z nim pozostają w bezpośredniej styczności. Dlatego też zasadne jest postrzeganie na przykład ubioru w bezpośrednim związku z ciałem, jako że ubiory są – jak to ujęły Dani Cavallaro i Alexandra Warwick – rodzajem „obrzeża” ludzkiego ciała, lecz także ludzkiej jaźni – granicą pomiędzy człowiekiem a jego zewnątrzem. Tutaj tkwi rytualna i znakowa funkcja ubioru, na przykład garnituru biznesmena, munduru żołnierza czy mundurka szkolnego – funkcja pośredniczenia między jednostką a tym co poza nią. Wspomniane autorki posługują się przy tym dla opisu tego stanu nie terminem *boundary*, który oznacza granicę w rozumieniu linii demarkacyjnej – coś, co przypomina zasieki i betonowe bunkry między Koreą Północną a Koreą Południową. Posługują się mianowicie określeniem *frontier* – granicy w znacze-

niu pograniczności, przestrzeni ruchomej i płynnej, granicy posuwania się osadników, którzy biorą w posiadanie coraz nowe dziedziny i je osławiają (Cavallaro, Warwick 1998: XV). A zatem ubiór przedstawia się jako atrybut wychodzenia na zewnątrz, osławiania tego, co poza mną, poszerzania mojej dziedziny, jaką jest moje ciało i moja jaźń. Ogólnie, jest sferą pośredniczenia: „*Obramowuje* ciało i oddziela prywatne wyobrażenia w relacji z Innym, łącząc jednak jednocześnie jednostkową jaźń ze zbiorowym Innym oraz dopasowując te wyobrażenia do modelu zbiorowego przedstawienia” (1998: XVI). Mamy tutaj zapewne cały wachlarz możliwości między oddzielaniem a łączeniem i z łatwością można wyobrazić sobie przypadki, w których ubiór pełni funkcję jednostkowej *limes* w pierwotnym znaczeniu tego słowa.

A zatem ubiór „dzieli i łączy”, jest sferą liminalną i tym samym – potencjalnie – rytualną. Ta rytualność to – jak się rzekło – nie jedynie skonwencjonalizowane formy obrzędów przejścia, jak to ujmuje van Gennep (2006), wyrażające się w stosownym stroju weselnym lub karnawałowym czy – poza formalnym obrzędowym obramowaniem – przez mundur wojskowego albo mundurek szkolny wskazującymi na jakąś przynależność grupową. Chodzi o dużo szersze rozumienie rytualności, gdzie ubiór codzienny posiada semantyczny rys jako operator różnicowania ze względu na klasę, wiek, wykształcenie, przynależność subkulturową o niewielkim stopniu formalizacji lub zgoła jej braku – jak w wypadku ubioru aranżowanego według indywidualnie praktykowanego stylu. Rytualność tak rozumiana wprowadza jednak niezbędny element różnicy i transgresji zarazem, symbolicznie składając się na wewnętrzną dynamikę interakcji, zróżnicowania i konsensu zbiorowości ludzkich (zob. rozdz. III.1). To jest ta sfera, którą Emile Durkheim zwykł określać mianem „życia na serio”, Clifford Geertz zaś „życiem prawdziwym”, co dotyczyć może w równym stopniu łachmanów bezdomnego, jak i szykownego mundurka ucznia prywatnej szkoły, które wytwarzają symbolicznie i poświadczają zarazem jakieś emocje, nastawienia, wartości, relacje międzyludzkie, wreszcie – wiedzę o świecie.

Gdy mowa jest o jednostkowym habitusie, wówczas w każdym przypadku będzie następował rodzaj syntezy struktury i działania sprawczego, tej kardynalnej dychotomii, która dzięki wysiłkowi Bourdieu znalazła pewne rozwiązanie. Albowiem jednostka wraz z jej materialnymi i niematerialnymi ekstensjami (ubiozem, lecz tak-

że wieloma innymi elementami: wyposażeniem mieszkania, otoczeniem domu, powiązaniami społecznymi, wyznawanymi ideami itd.) podlega społecznej konstrukcji, przynależy jednak pewnemu indywiduum o specyficznej budowie, motoryce czy światopoglądzie, wreszcie – znajduje się wciąż w nowych kontekstach. Jeśli chodzi o ten ostatni element, mundurak szkolny inaczej będzie noszony/prezentowany w trakcie szkolnej akademii, a inaczej na nieformalnym spotkaniu w pubie – jeśli w ogóle uczeń zechce w niej być odziany w takiej sytuacji.

Jennifer Craik (1994: 5) uważa, iż posługujemy się zarówno ciałem, jak i ubiorem w celu prezentacji siebie otoczeniu społecznemu, wykorzystując w obu przypadkach stosowne kody i słowniki. W istocie występująca tutaj wzajemna determinacja ubioru i ciała sprawia, że trudno te dwie sfery graniczne traktować odrębnie i równie trudno całkowicie je „oderwać” od stosownego habitusu. Drugą naturą może się stać zarówno określone posługiwanie się ciałem, jak i także noszenie określonego ubioru, lecz z drugiej strony i ciało podlega procesom konwencjonalizacji w obrębie stosownych wzorów mody (Craik 1994: 5). Za przykłady niech posłużą kłopoty, jakie mają nastoletni młodzieńcy, często zakładający luźne swetry i t-shirty, z przyswojeniem sobie sposobu noszenia garnituru i stosownego do niego poruszania się. Podobnie rzecz się przedstawia w wypadku młodzieży w szkołach, w których nie obowiązuje wymóg mundurków, lecz jedynie strojów galowych noszonych w szczególnych okazjach szkolnych świąt czy początku/zakończenia roku. Czy odwrotnie, urzędnik, znany nam jako dostoyny reprezentant prawa ubrany w garnitur, wzbudzić może wrażenie nieporadności, gdy dostrzeżony zostanie w swetrze i džinsach na spacerze z psem. Zauważmy, że w obu przypadkach jakości luz/szttywność są ikonicznymi reprezentacjami określonych grup wieku czy grup zawodowych, miejsca czy czasu (odpowiednio: młody/dorosły, wolny zawód/urzędnik, park/sala operowa, grillowanie/bankiet itp.).

W takim ujęciu tym bardziej ujawnia się syntetyczne złączenie w obrębie większej liminalnej całości, na którą składają się: ubiór, ozdoby ciała i ciało same, całości która wyraża relacje między jednostką a społecznym habitusem. Należy bowiem pamiętać, że istnieje zawsze napięcie między nieustrukturyowanymi nastrojami i motywacjami jednostkowymi a ustrukturyowanymi kodami

zachowania. Wówczas cały ów „kompleks graniczny” (ciało, ozdoby, ubiór) działa jak indeks wyróżniania się lub przeciwnie – ograniczania czy samokontroli. Zależać to będzie wszak od kontekstu miejsca i czasu (na przykład plaża, świątynia czy szkoła). Zachodzi tutaj przy tym wzajemna zależność: przez noszenie ubiorów odbywa się ich „aktywacja” i wyrażanych przezeń znaczeń społecznych, te zaś z kolei zwrótnie poświadczają te znaczenia.

Cavallaro i Warwick wskazują na inną jeszcze znaną antropologom kulturową funkcję ubioru, która bywa często uzupełnieniem rytuału, funkcję maski. Przykładowo w rozmaitych kulturach szamanistycznych maska bywa centralnym elementem doświadczenia ekstatycznego, podczas którego szaman nabywa mocy niezbędnej do uzdrowienia chorego czy podtrzymania ustanowionego porządku społecznego (1998: 129). Ubiór nie pełni wprawdzie analogicznej funkcji, niemniej odgrywa rolę owej *limes*, pośredniczenia nie między człowiekiem a zaświatami, lecz poszczególnymi ludźmi i grupami. Ubiór służyć może wówczas ukryciu, ochronie jednostkowej jaźni, ujednoliceniu, które w znanych antropologom systemach totemicznych sprowadzało się do reprezentowania określonego klanu. Jednocześnie to właśnie maska służy wyodrębnieniu jednostki z klanu, w przypadku zaś odpowiedniego ubioru – kształtowaniu osobowego habitusu. Znana Bachtinowska cykliczna karnawalizacja, charakterystyczna dla licznych kultur, wraz z nieodłączną dla niej maską rozumianą jako figura wszelkich transgresji, wiąże się również z ubiorem i manipulacją na wyglądach, których liminalność współgra z granicznością czasu przejścia. To w tym czasie właśnie ludzkie wyglądy i zachowania poddawane są rozmaitym przekształceniom, manipulacjom, odwróceniom, które mają na celu wprowadzenie stanu nieokreśloności i zawieszenia, niezbędnego do dokonania przejścia w wymiarze kosmicznym, społecznym i psychicznym. W bardziej codziennym, niekoniecznie świątecznym wymiarze, zarówno maska, jak i ubiór pełnią również podwójną funkcję – skrywania i odsłaniania zarazem. Cavallaro i Warwick (1998: 130) uważają, że oba atrybuty nieustannie obwieszczają, iż jest coś do ukrycia, lecz nie do końca wiadomo, co to jest, co zależy wyłącznie od kontekstu. W istocie, co innego skrywa kostium kąpielowy na plaży, co innego kobieca chustka w świątyni, a co innego kominiarka antyterrorysty; w tym ostatnim wypadku nie jest to – w społecznym wymiarze – wcale to samo, co kominiarka bandyty rabującego bank.

MUNDUREK ELEMENTEM SZKOLNEGO HABITUSU

Z tych bardzo skrótowych i wprowadzających uwag na temat funkcji ubioru i wyglądu w perspektywie habitusu Bourdieu możemy z pewnością wyprowadzić wniosek o jego niezbywalnej roli w znaczeniu pośredniczenia między jednostką a otoczeniem zewnętrznym. Dotyczy to również mundurka szkolnego, który z różnych względów okazuje się materialnym artefaktem i atrybutem potencjalnie niezwykle istotnym w procesie nie tylko wychowania szkolnego, lecz także ważnym w obrębie całości przebiegu enkulturacji, której podlega młodzież szkolna – w wieku szczególnie intensywnego kształtowania się jej grupowych i osobowych tożsamości, a nawet edukacji obywatelskiej. Mundurek szkolny jest wszakże jednym z wielu wytworów, wartości, praktyk, znaczeń, które fundują szkolny habitus i nie sposób rozważać jego funkcji w jakiejś wyabstrahowanej autonomii, lecz w nieodłącznym związku z całością mikroświata, jakim jest szkoła; zresztą funkcja ta wiąże się i ze światem pozaszkolnym. Szkolny i pozaszkolny habitus wyznacza nie tylko ludzka materialność oraz jej ekstensje, ponieważ w równej mierze jest to sfera nieuchwytna zmysłowo, lecz dająca się skonstruować w postaci modelu jako „system uwewnętrznionych struktur, schematów percepcyjnych, schematów pojęciowych i schematów działania wspólnych wszystkim członkom tej samej grupy” – jak powiada Bourdieu (2007: 212).

Wszelako takie ujęcie podmiotów tych procesów, cokolwiek biernie internalizujących określone idee i ideały, wartości, normy czy symbole, w tym te związane z wyglądem, eksponuje – rzecz by można – strukturalny aspekt habitusu, pewien gotowy przepis na życie, niepozostawiający możliwości wyboru. Sam Bourdieu rozwinął w tym punkcie swoją koncepcję również w stosunku do szkoły i edukacji, jako dziedziny życia, która reprodukuje istniejące poza nią podziały klasowe fundujące stosunki władzy. W interesującej nas warstwie habitusu jako drugiej natury szkoła wzmacnia w tym ujęciu istniejące uprzednio dyspozycje odnoszące się do podziałów ze względu na klasę czy płeć kulturową; w tym sensie główną jej zasadą jest przemoc symboliczna (Bourdieu, Passeron 1990). Wiemy już jednak, że zakresu pojęcia habitusu nie sposób wyczerpać jedynie w jego funkcji strukturywania. To modelowe uproszczenie należy uzupełnić o moment sprawczości, jednostkowej inwencji, któ-

ra uzupełnia zbiorową dyspozycję i dopiero wówczas otrzymamy obraz bliższy rzeczywistej praktyki kulturowej; do tego drugiego trybu przyjdzie się jeszcze odwoływać, teraz poprzestaśmy przy pierwszym.

Jeśli zatem szkoła jest jednym z elementów – w terminologii Bourdieu – przemocy symbolicznej, która służy reprodukowaniu stosunków władzy, na przykład dominacji mężczyzn nad kobietami¹, to niewątpliwie dąży również do stworzenia, pomimo tych i innych strukturalnych różnicowań, pewnego pożądanego modelu ogólnego ucznia. Wydaje się, że pierwsze zadanie jest łatwiejsze do wykonania z racji uprzedniego istnienia określonych dyspozycji strukturalnych, które szkoła jedynie powiela. Szkoła reprezentuje jednak także państwo, a zatem instytucję z punktu widzenia codziennej praktyki nader abstrakcyjną, a w następnej kolejności wyznawane idee własne, związane z jakąś filozofią, dziedzictwem, przesłaniem, za którym stoi wieszcz lub bohater narodowy; znajdziemy tutaj zawsze i jakąś dozę zakorzenienia w społeczności lokalnej (szkoły rejonowe) czy reprezentacji interesów jakiejś grupy (szkoły prywatne, kościelne). Niewątpliwie dziś można mówić o względnej słabości szkoły w stosunku do innych instytucji i praktyk kulturowych, w dobie ciągłego ograniczania roli państwa i jego agend, zanikania wyraźnych jeszcze w czasach Bourdieu podziałów klasowych, pojawiania się natomiast w zamian układów społecznych o charakterze stylowym, niszowym, nowoplemiennym czy – w konsekwencji – fragmentaryzacji tożsamości. Słowem – posługując się porównaniem Cavallaro i Warwick, jeśli chodzi o ów ostatni proces – miejsce klanowych masek zajmują te indywidualne. Nie było tak jednak zawsze, z czym wiąże się zagadnienie tytułowego mundurka szkolnego, reprezentującego bardziej porządek „obiektywny” i „klanowy”, a nawet narodowy niż „subiektywny” i jednostkowy.

W studium poświęconym temu zagadnieniu, dotyczącym szkolnictwa w Argentynie i Stanach Zjednoczonych początku XX wieku, Inés Dussel zauważa, iż mundurek był znakiem społecznej inkluzyi przybyszów ze Starego Świata, a zarazem przejawem czasowego usunięcia znaków przynależności społecznie wartościowanej. Zwłaszcza odnosiło się to do rozmaitych przypadków biedoty,

¹ Por. badania potwierdzające taką rolę polskiej szkoły w wytwarzaniu rodzajowych habitusów uczennic i uczniów (Kopciewicz 2008).

na przykład niepiśmiennych chłopów przybywających z Europy w poszukiwaniu lepszego życia (2005: 184). Dziecko takiego pochodzenia, noszące mundurek szkolny, mogło być jedynie znakiem awansu, realizacji marzeń o lepszym życiu, obiektem dumy całej rodziny. Był to rodzaj kapitału kulturowego, osiąganego przez biednych i bronionego. Zdarzało się wszakże, iż praktyki takie były formą represji, jeśli chodzi o przykład o rodzimych mieszkańców Nowego Świata. To wtedy właśnie za sprawą przymusu nie tylko jednolitego umundurowania, lecz także skoszarowania z dała od rodziny czy zakazu posługiwania się rodzimym językiem, dokonał się proces wynarodowienia w ciągu XX wieku całych pokoleń rdzennych mieszkańców Argentyny czy Stanów Zjednoczonych. Podobną rolę ujednolicania i utrwalania narodowych ram społeczeństw odgrywał obowiązek edukacji wprowadzany w tamtym czasie w państwach europejskich.

Te egalitarystyczne idee przełomu XIX i XX wieku praktykowane w Nowym i w Starym Świecie dotrwały niemal aż do końca wieku XX, czego miałem okazję doświadczyć sam – „w głębokim PRL-u” – chodząc co dzień do szkoły odziany w czarny mundurek z białym kołnierzykiem. W moim przypadku, jako chłopca, była to bluza z podszewki, zapinana na guziki, z kołnierzykiem, który wyróżniał się od reszty przez to, że był przypinany i biały. Z codziennym porannym wyjściem do szkoły (lub wieczornym przygotowaniem się w przeddzień) wiązała się nieodmienna zmiana kołnierzyka na czysty – często porządnie wykrochmalony i oczywiście wyprasowany jak należy. Zrozumiałe, że wymóg takiego umundurowania dotyczył i dziewcząt, w ich jednak wypadku były to sukienki – wykonane z podobnego materiału, także z przypinanymi kołnierzykami. Na przerwach, a czasem i w trakcie lekcji, w tym drugim przypadku dał się jednak dostrzec pewien element zachowania nieobecny w zapośredniczonej mundurkami interakcji chłopców. Dziewczęta były mianowicie zaabsorbowane uwagami, komentarzami, przechwałkami związanymi ze zróżnicowaniem jedyne go elementu mundurka, który nie podlegał rygorom formy i zdobnictwa – owego kołnierzyka. Chłopięce miały być, i były, jak najprostsze, wąskie i prostokątne, skrojone i uszyte z użyciem elementarnej techniki krawieckiej, dziewczęce wręcz odwrotnie – zwykle zaokrąglone, szerokie, a przede wszystkim ozdobione koronkami na obrzeżach czy wręcz w całości koronkowe.

Oczywiście, mundurek był jednym z elementów gry genderowej, która odbywała się w szkolnych ławach, przeniesionej – jak by chciał Bourdieu – ze świata pozaszkolnego w obręb szkolnych murów. Przy czym biada chłopcu, którego matka wysłała do szkoły w mundurku z „dziewczyńskim” kołnierzykiem, podobnie jak dziewczynce, której kołnierzyk nie wykazywał minimalnych cech krawieckiego czy koronczarskiego wyrafinowania. Kołnierzyki homologicznie oddawały relacje płci kulturowej i jej atrybutów poza szkołą, gdzie chłopcom przypisana była rola wyrazicieli „męskiej” prostoty, bezpośredniości i nieskomplikowania, dziewczętom zaś – rola wysublimowanych estetek, dbających o wygląd i urodę, podobnie jak robią to ich matki i czyniły babki. Przypadek Polski i innych krajów komunistycznych jest szczególnie, ponieważ wpisuje się w logikę systemu, który wszelki rodzaj umundurowania ujmował jako element ogólniejszej *urawniłowki*, a całe państwo, nie wyłączając szkoły, traktowane bywało w kategoriach koszar i frontów, w tym „frontu edukacji”. W tej perspektywie oprócz władzy dystrybuowanej według kryterium płci kulturowej istniała również władza wyrażająca stosunki klasowe. Można byłoby tutaj również wskazać odniesienia na przykład do bieżącej sytuacji międzynarodowej. Jednostka, począwszy od przedszkola, miała być emanacją i narzędziem stosunków władzy i jej priorytetów.

Mechanizm ów, choć w mikroskali, znajdziemy i we współczesnych społeczeństwach demokratycznych, gdzie szkoła i obowiązujący w niej mundurek stają się polem wykuwania jakiejś grupowej tożsamości i lojalności. Dotyczy to jednak głównie szkół prywatnych, w tym kościelnych, w których wypadku mundurek bywa znakiem elitarności, a przynajmniej wyznawanej (choćby tylko przez rodziców) opcji światopoglądowej. Znajduje się tutaj dużo mniej miejsca na pluralizm, choć w zamian za to na przykład mundurek szkoły w Eton desygnuje i obiecuje coś jeszcze – nie tyle świadczy o pobieraniu nauki czytania i pisania, ile o nabywaniu umiejętności niezbędnych do członkostwa w brytyjskich elitach. Mundurek w funkcji maski jest tutaj elementem klasowej gry pieczołowitego skrywania świata elitarniej inkluzji, uchylając zarazem rąbek jej tajemnic, będących przedmiotem pożądania mas. Podobne mundurki dostrzeżemy, choć rzadko, i w polskich szkołach, a w konsekwencji – i na polskich ulicach. Ogólnie jednak można stwierdzić, że mamy dziś do czynienia jedynie z wyspami tak rozumianego

dyscyplinowania i w tym względzie krajobraz ten znacznie odbiega od względnie zegalitaryzowanych dawniejszych społeczeństw narodowych czy tych poddanych totalitarnej opresji. Ostatnie dekady to raczej wpływy idei liberalnych i neoliberalnych, zwłaszcza w krajach, które zrzuciły totalitarne jarzmo, stąd też i wszelkie zakusy ponownego ujednolicenia spotykają się tutaj z nieufnością, a czasem wręcz repulsją. Nic zatem dziwnego, że na dowolnym polskim blogu poświęconym mundurkom szkolnym (np. <http://szkolny-mundurek.pl>) dominują prawie wyłącznie negatywne opinie na ten temat – uczniów, rodziców, nauczycieli.

SZKOŁA PRZESTRZENIĄ ENKULTURACJI

Posługując się językiem Michela Foucaulta, można by mówić o istnieniu zawsze jakichś form „ujarzmienia” (1998), które mają regulować ludzki wygląd – od tatuażu po ubiór – ze względu na wiek, klasę, płeć, zawód, przynależność religijną, wreszcie szkołę jako osobną instytucję. O ile ubiór będący wynikiem indywidualnego (lub grupowego) swobodnego wyboru jest jednym z elementów gry tożsamościowej, która się odbywa w obrębie jednostkowej osobowości (lub grupy), o tyle mundurki szkolne, podobnie jak każdy uniform, eliminuje element owego indywidualizmu. Podporządkowuje go jakimś celom poza jednostkowym, poza partykularnym, ogólnie – grupowym celom szkoły czy całego systemu oświatowego. W każdym z wymienionych i innych przypadków ubiór nie wyczerpuje całości reżimu, któremu poddane zostają jednostki, ponieważ ten obejmuje wiele innych elementów praktyk danej klasy – w wypadku szkoły należałoby tutaj jeszcze dodać: plan lekcji, organizację przestrzeni szkolnej, pomoce lekcyjne, jednolite kryteria ocen (co w ostatnich latach stało się przedmiotem krytyki egzaminów zewnętrznych, na przykład matury), a nawet czasu pozalekcyjnego, który może zostać zagospodarowany doksztalcającymi kółkami zainteresowań. W wypadku mundurka argumenty, którymi posługują się władze oświatowe, w szczególności w stosunku do szkół publicznych, to: chęć zniwelowania oznak różnicowania majątkowego uczniów wyrażającego się w ubiorach, a w konsekwencji postaw zazdrości, frustracji; eliminacji rywalizacji, a czasem walki między członkami rozmaitych subkultur, rozpoznawalnych dzięki typowym ubiorom; zapobieżenie-

nia przebywania w szkole osób spoza niej, na przykład dilerów narkotykowych; potrzeby wzbudzenia wśród uczniów podzielanego poczucia przynależności; potrzeby jednolitej „wyglądowej” reprezentacji danej szkoły, a przez to jej celów, ideałów, wartości.

Te i być może inne motywacje i praktyki dyscyplinujące mają prowadzić do stanu tyleż idealnego, co utopijnego, a mianowicie szkoły jako nade wszystko miejsca edukacji i wychowania – cokolwiek w oderwaniu od kontekstu pozaszkolnego. Szkoła ma się stać dzięki temu rodzajem azylu, do którego nie mają wstępu rozterki adolescencyjne, rywalizacja gangów młodzieżowych czy rodzinne problemy uczniów, ci zaś wolni od tego bagażu codzienności mogą się oddać zdobywaniu wiedzy i przyjmowaniu wartości uniwersalnych. Tymczasem na przykład z badań Joanne Eicher wynika, że szkoła jest terenem równie intensywnej interakcji społecznej, jak miejsca, w których młodzież szkolna spotyka się poza lekcjami, co wyraża się między innymi noszeniem tych samych ubiorów w szkole i poza nią (badania prowadzono w szkole, w której nie obowiązywał wymóg noszenia mundurków; 1991: 682). Ponadto badaczka zauważa, iż różnorodność w tym względzie pełni istotną funkcję – służy wykuwaniu się tożsamości nastolatków również w interakcjach na terenie szkoły. Zwłaszcza wyglądowne kategorie „skrajne” (z jednej strony *punk*, z drugiej – *preppy*), funkcjonujące w uczniowskiej taksonomii, okazują się cennym odniesieniem dla tych, którzy postrzegają siebie jako „normalnych” (1991: 686).

Kiedy wszakże brakuje stosownych atrybutów, na przykład wytartej dżinsowej kurtki czy – odwrotnie – eleganckiej marynarki od Armaniego, ponieważ zamiast nich uczeń zobowiązany jest nosić szkolną bluzę z tarczą, to wtedy muszą wystarczyć takie potencjalnie odróżniające drobiazgi jak buty (kto dziś pamięta „juniori”!)², t-shirt, który może znacząco wyglądać spod tej bluzy czy spodnie, które – podobnie – mogą pochodzić albo z bazaru, albo ze sklepu Działu. Przytoczona wcześniej autobiograficzna ilustracja obchodzenia się z mundurkiem (i kołnierzykiem) w czasach względnej opresji, która jednak nie potrafiła owego kołnierzyka upchnąć w poprawne ramy marksizmu-leninizmu, pokazuje, iż pomimo istnienia

² W szkole mojego syna zwykło się mówić o „nieodpowiednich” butach (jeśli nie były to na przykład *Nike Dunk*), że są „wieśniackie”; dziesięć lat wcześniej w brytyjskich szkołach, w których prowadziła badania Jon Sawin, określane były jako „pedalskie” (2002: 64).

Foucaultowskiej (2000) *gouvernementalité*, rządomyślności wyrażającej potrzebę kontroli nad zachowaniami jednostek czy reprodukcja rodzajowych habitusów dziewcząt i chłopców, jednostka nie może zostać do końca okiełznana. Jej twórcza postawa, wprowadzie w obramowaniu uprzednich kulturowych dyspozycji, choćby dotyczyło to wyłącznie zabiegów na kołnierzyku, wskazuje na nie dość zwykle wyeksponowany przez badaczy element sprawczy – drugą stronę habitusu. W przykładzie tym mamy oto również element gry jednostkowej, w obrębie jednej płci, swoistej „wojny” czy choćby „rywalizacji” na kołnierzyki.

Nic dziwnego, albowiem – jak zauważa Julia Wilkins – wprowadzenie jednolitego ubioru nie zapewnia całkowitej eliminacji znaków przynależności klasowej, środowiskowej, subkulturowej, wreszcie – indywidualnych wyborów uczniów. Podobnie badaczka ta sięga po własne wspomnienia, tym razem z uczęszczania do prywatnej szkoły dla dziewcząt, gdzie mundurki składające się z białych bluzek, granatowych spódnic i takich sweterków nie dawały pełnego ujednolicenia uczennic, ponieważ część dziewcząt kupowała je w sklepach Lacoste lub Fila, tworząc tym samym podziały według zamożności (Wilkins 1999: 20). W wypadku podstawówki w „umundurowanym” głębokim PRL-u ten margines sprowadzał się do wspomnianego kołnierzyka, choć bez takich czy innych znaków markowych, lecz w zależności od wieku uczniów, stopnia owego „umundurowania”, poziomu pozaszkolnego subkulturowego zróżnicowania czy też różnic w zamożności rodziców takimi marginesowymi polami, nieobjętymi do końca przez ujednolicone wymogi dotyczące wyglądu mogą być – oprócz wskazanych wcześniej elementów garderoby – fryzura, makijaż, tatuaż, torba szkolna czy dziś – wszechobecne komórki, a nawet laptopy. To już wystarczające obszary możliwej inwencji własnej lub zbiorowej ze świata pozaszkolnego. Wiemy wszakże, iż również taki indywidualny atrybut, jakim jest fryzura, może się okazać polem starcia reprezentantów różnych stylów, reżimów, przekonań, że niegdyś prowadziło to do wojny przeciw długim włosom podejmowanej zgodnie przez samych rodziców i władze szkolne. Dziś rastafariańskie dredy, długie włosy metala czy grzywka emo wystarczą niemal za cały subkulturowy ubiór i – co więcej – bez niego, a w kontraście wobec mundurku, jeśli akurat istnieje obowiązek jego noszenia, „przemawiają” jeszcze bardziej dobitnie.

Sprzyjają temu współczesne „ruchy tektoniczne” ogólniejszej natury, które dotyczą nie tylko struktury społecznej rozumianej w kategoriach ról i pozycji w wymiarze grupowym oraz więzi, wartości, symboli, wreszcie tożsamości z porządku grupowego, lecz także samych jednostkowych osobowości, habitusu osobowego. Kazimierz Krzysztofek stwierdza – wprawdzie z pewną przesadą, lecz nie uchylając ogólnej adekwatności interpretacji tego stanu rzeczy – iż „tożsamość w społeczeństwie wielokulturowym i ponowoczesnym rodzi się coraz częściej jako synkretyczny zrost elementów z różnych zbiorów. Przypomina to swoisty bricolage, a w tym dostarczaniu «klocków» dla majsterkowiczów coraz większą rolę odgrywa marketing różnych elementów kultury” (Krzysztofek 1998: 47). W rzeczy samej, uzasadnione wydają się obawy pomysłodawców wprowadzania mundurków do szkół o komercjalizację, subkulturalizację, lecz zarazem indywidualizację wyborów i postaw młodzieży przenoszonych do szkoły, a zatem w konsekwencji podważanie uświęconych wartości rodziny, klasy, państwa, a w ostatnich dwóch dekadach nawet katolicyzmu, jak wiadomo głęboko zakorzonego w życiu szkoły. Obawy te potwierdzają sami uczniowie, prezentując takie poglądy, jak w wypowiedzi maturzystki: „moje pokolenie to postmodernistyczny zlepek elementów «od Sasa do Lasa»: posthipisi, neopunki, yuppies, squaci, wyznawcy Kriszny i Straight Edge, raperzy, entuzjaści Taize, grunge’owcy, heavymetalowcy, rockersi... i inni. Łączy nas jedno – brak autorytetu” (1998: 47).

Wobec tej mozaikowości, eklektyczności w konstruowaniu tożsamości, technik autokreacji, którymi posługuje się współczesna młodzież, sama fryzura, a nawet kształt grzywki, nie mówiąc już o tak trwałym elemencie wyglądu, jakim jest ubiór, stanowią wystarczającą manifestację nie tylko sprzyjającą toczącym się „wojnom” na terenie szkoły, lecz i zagrożenie dla hegemonicznych aspiracji samej szkoły. Rola takich zewnętrznych, czasem rozproszonych atrybutów, nie powinna dziwić, ponieważ współcześnie socjalizacja dzieci i młodzieży odbywa się w dużej mierze wokół wyglądu. Lecz wygląd, w tym ubiór, znaczy jeszcze coś więcej niż jedynie przynależność i tożsamość grupową, służy bowiem wykształcaniu i zarządzaniu tożsamością osobową. Jak zauważa Paul Willis:

Młodzi ludzie nabywają wiedzę o sobie samych jako autonomicznych osobowościach częściowo poprzez pracę nad wyglądem zewnętrznym wy-

rażanym z użyciem ubiorów. Praca symboliczna, którą w ten sposób wykonują, to posługiwanie się stylem ubioru w celu wyrażenia oraz ugruntowania rozumienia ich samych jako wyjątkowych jednostek, wskazania kim są oraz co o sobie myślą (1990: 89).

Co więcej, ubiory sprawiają, że ludzie czują się różnie w różnych okolicznościach. Willis uważa, iż odnosi się to w szczególności do ludzi młodych, zwłaszcza dziewcząt, które w jego badaniach wykazywały znaczną zmienność zachowania w zależności od tego, jak były ubrane – w sposobie prowadzenia rozmowy czy prezentowania siebie (potwierdza to przypadek kołnierzyków). Oczywiście, dotyczy to różnych okazji, którym przypisane są stosowne ubiory: oficjalne i eleganckie w sytuacjach wysoce sformalizowanych i podniosłych; zalotne i seksowne podczas „wyjścia na miasto”; luźne w czasie domowego odpoczynku. „Ubiorami manipuluje się w celu wywołania pożądanego efektu, stworzenia pożądanego uczucia lub nastroju, na co składają się subtelne strategie ubierania się oraz wybór kolorów i stylów” (Willis 1990: 89).

Można by rzec, iż tak rozumiana rzeczywistość nie znosi „ubrańowej próżni” – ubiory jawią się jako coś absolutnie niezbywalnego nie tylko dla rozwoju osobowych i grupowych tożsamości, lecz nieodłączne są także z wypełniającymi te procesy interakcjami zachodzącymi między poszczególnymi jednostkami, jak również w obrębie ich własnych osobowości, kiedy to mechanizm jaźni odzwierciedlonej czyni nas do pewnego stopnia takimi, jakimi się postrzegamy. Rzecz jasna, szczególne natężenie przyjmuje cały ten kompleks enkulturacyjny w okresie dzieciństwa i adolescencji, stąd i wspomniane wcześniej wyjątkowe znaczenie wyglądu ujawniające się w tym czasie. Przemożna okazuje się wówczas rola gustu i mody, jako kryteriów grupowej stratyfikacji, w tym przypadku – wyglądu, który będąc elementem ogólniejszego habitusu, reprezentuje w odpowiednich proporcjach tyleż wartości zbiorowe, co jednostkowe (zob. Bourdieu 2005). To sprawia, że zastąpienie pozaszkolnej różnorodności jednolitym mundurkiem nie prowadzi bynajmniej do zmniejszenia uwagi skupionej na wyglądzie, lecz do jej intensyfikacji, do tym bardziej usilnej pracy służącej ustanowieniu różnicy przez to, co nie zostało objęte dyscyplinującym reżimem – niechby to była tylko grzywka lub kolczyk w uchu (Evans 1991: 68). A zatem te czy inne pojedyncze atrybuty mogą metaforycznie

zadośćuczynić szerszym formom, jeśli posługiwanie się nimi zostanie zabronione, a z braku takiego minimum może to być nawet fantazyjnie zawiązany krawat w galowym stroju na szkolnej akademii, który okaże się wizualnym wyzwaniem rzuconym reprezentowanej przez niego konwencji, społecznie i symbolicznie przerastającym dalece ją samą³. W świetle tego ujednolicające i hegemoniczne aspiracje władzy (w tym reprezentującej ją szkoły) napotykać muszą szczególne problemy dziś, w dobie rozmaitych niszowych grup o charakterze nowoplemion czy kłaczowatych postsubkulturowych stylów życia, a zapewne jeszcze bardziej dążeniom instytucji dyscyplinujących nie sprzyja wskazany powyżej fakt postępującej fragmentaryzacji tożsamości osobowych.

ZA I PRZECIW MUNDURKOM

Świadomość wskazanych tych i innych głównych zmian w kulturowym otoczeniu szkoły złożyła się na to, iż w kraju, który pod wieloma względami może służyć za odniesienie dla całego świata zachodniego, Stanach Zjednoczonych, w połowie lat dziewięćdziesiątych minionego wieku wróciła idea mundurków w szkolnych murach. Rzecznicy tego zabiegu, mającego stanowić element tamy przeciwko niekorzystnym zjawiskom (niskie wyniki nauczania, absencja, narkotyki, przemoc, rywalizacja czy komercjalizacja), po kilku latach ogłosili sukces programu. Okazało się, że można wskazać poprawę w różnych sferach: dyscyplinie, poziomie wiedzy, poczuciu dumy z własnej szkoły, dobrym klimacie, ogólnej atmosferze w szkole (zob. np. Murray 1997). Badania mające potwierdzać pozytywne konsekwencje wprowadzenia tego obowiązku cierpią jednak na pewną jednostronność, ponieważ miały charakter jedynie jakościowy i odwoływały się do opinii samych zainteresowanych, zwykle nauczycieli. John Huss, dokonując przeglądu tych badań, z perspektywy dekady od momentu wprowadzenia obowiązku noszenia mundurków w części amerykańskich szkół, zauważa, iż w wielu przypadkach można wskazać wypowiedzi potwierdzające

³ Adaptacyjne praktyki uników wobec rozmaitych kolonizacyjnych, ujednolicających zakusów kultury współczesnej, wszakże bez rezygnacji z korzystania z jej oferty, Michel de Certeau określa jako „kłusowanie” – jednostki sprzeniewierzają się systemowi, jednocześnie go nie opuszczając (de Certeau 2008).

klasyczne mechanizmy atrybucji, na przykład: „W mojej klasie uczniowie, którzy akceptują noszenie mundurków, wykazują również większą odpowiedzialność w innych sprawach, a więc odrabiają prace domowe, uważają na lekcjach, przygotowują się do sprawdzianów, w ogóle we wszystkim” (Huss 2007: 37). W istocie, można odnieść wrażenie, iż pierwsza część tej opinii uzasadnia drugą, druga zaś pierwszą i w ten sposób mundurki wyjaśniają zachowanie uczniów, to zaś – same mundurki.

Słabość powyższych badań ujawnia się jeszcze bardziej w świetle danych pozyskanych metodami ilościowymi i porównawczymi, obejmującymi wiele szkół publicznych i niepublicznych, w których wprowadzono obowiązek noszenia mundurków oraz tych, w których tego obowiązku nie ma. Okazało się zatem, że nie tylko nie można wskazać istotnej różnicy między szkołami „mundurowymi” i tymi bez mundurków, jeśli chodzi o absencję, zachowanie się uczniów czy obecność narkotyków, lecz – co najciekawsze – te drugie wykazują wyższy poziom osiągnięć edukacyjnych – efekt zgoła odwrotny do zamierzonego. Autor tych badań, David Brunsma (1998: 60), nieco zgryźliwie porównuje wprowadzenie mundurków do pomalowania budynku wymagającego gruntownej naprawy (dodajmy, że może to być i budynek szkoły), co jest tyleż powierzchownym, co tanim sposobem na przeprowadzenie remontu. Inna analogia, która się nasuwa, również w stosunku do polskich stosunków szkolnych, to rozpowszechniony system monitoringu, wraz z wszystkimi urządzeniami go obsługującymi, czy ochrona świadczona przez specjalistyczne firmy⁴. Można to uznać za kolejny element owej fasady w bardzo dosłownym rozumieniu pośredniczenia między szkołą a światem zewnętrznym, a może nawet element obłąconej twierdzy, której techniczne środki walki ze światem zewnętrznym, zdefiniowanym jako wrogi, mają zastąpić inne, bardziej wymagające, jak na przykład mozolna edukacja obywatelska na rozmaitych poziomach. Problem w tym wszakże, iż przema-

⁴ Maria Dudzikowa posługuje się na określenie szkolnego systemu monitoringu i nadzoru derywatem foucaultowsko-benthamowskiego panoptikonu – „scho-laptikonem” (2008: 240). Wprawdzie monitoring obecny w szkolnych wnętrzach wydaje się przedsięwzięciem nie do obrony, jednak pewne jego zastosowania, na przykład przed budynkiem szkolnym, są z punktu widzenia bezpieczeństwa szkoły (osoby niepożądane na jej terenie, np. dilerzy narkotyków) zasadne.

lowanie, przebranie, uzbrojenie w istocie niewiele ma wspólnego z prawdziwym remontem, przemianą, reformą.

Zgódźmy się zatem, że i w wypadku zmienionej fasady budynku czy szkoły jako instytucji, i w wypadku zmienionej „fasady wyglądu”, tutaj uczniowskiego mundurka, można mówić tylko o pewnych kodach wyglądownych. Chociaż mundurki, jak i wszelkie inne ubiory, są niewątpliwie ważne, na co wskazywali i Mauss, i Cavallo/Warwick, i Willis w stosunku do ubiorów, ponieważ stanowią ową liminalną sferę między jakimś wnętrzem i jakimś zewnątrz, to jednak pełnią funkcję służebną i instrumentalną wobec dwóch światów znajdujących się po obu stronach tak rozumianej *limes*. Chodzi oczywiście, w tym drugim interesującym nas przypadku, z jednej strony o wewnętrzne światy poszczególnych jednostkowych osobowości, z drugiej zaś – zobiektywizowany świat kultury. W napięciu i przepływie zarazem pomiędzy nimi wykuwa się i osobowa, i grupowa tożsamość, której charakter i trwałość zależy jednak nade wszystko od innego kodu – kodu moralnego. Wydaje się, że w rozważanej tutaj dziedzinie chodziłoby nade wszystko o zbiór wartości dotyczących postaw obywatelskich, a w konsekwencji kondycji społeczeństwa obywatelskiego, którego jakość decyduje w dużej mierze o klimacie społecznym, w tym o klimacie w szkole. Szkoła również i w tym aspekcie jest miejscem szczególnym, ponieważ nie tylko odbywa się tutaj proces intensywnej socjalizacji, lecz także powstają zręby kapitału społecznego⁵.

⁵ Dotyczy to w równej mierze szkolnictwa wyższego. Za historycznie i społecznie znamienne przykład w naszej najnowszej historii niech posłuży nieobecna przez kilka dekad władzy komunistycznej praktyka noszenia studenckich czapek z daszkiem, zwanych również deklamami, których symbolika i/lub kolorystyka oddsyłała do określonej korporacji studenckiej lub uczelni. Będzie to drugi, choć mniej znaczący obrazek wyjęty z moich własnych wspomnień, tym razem z czasów studenckich z początku lat osiemdziesiątych minionego wieku. Wraz z powstałym wówczas ruchem „Solidarność” narodziło się lub odżyło wiele oddolnych inicjatyw społecznych, które były między innymi wyrazem zapotrzebowania na rozmaite postaci samorządności – związkowej, środowiskowej, terytorialnej, organizacyjnej itd. Słowem, w ten sposób upust znajdował potencjał kapitału społecznego tłumionego wcześniej przez władze komunistyczne. Malowniczym i wyrazistym tego objawem były właśnie owe dekle, które dość powszechnie zaczęli wówczas nosić studenci krakowskich uczelni, wyróżniające się nade wszystko zróżnicowaną kolorystyką (UJ – białe, AGH – czarne, AM – czerwone, AE – zielone). Pożytkowanie kapitałów społecznych poszczególnych uczelni przez rozmaite formy i dziedziny studenckiej i uczelnianej samorządności znajdowało zmysłowo uchwyt

SZKOŁA A SPOŁECZEŃSTWO OBYWATELSKIE

Wydawać by się mogło, że dziś spełnione są wszelkie warunki do rozwoju i pomnażania owego kapitału, który w czasach politycznej opresji nie miał szans na swobodny rozwój. Doświadczenia ostatnich dwóch dekad jednak temu przeczą. Według badań, na które powołuje się Piotr Gliński, poziom zaangażowania obywatelskiego nie przekracza w Polsce 10% (2008: 180). Nic dziwnego, skoro dość powszechnie odczuwalna jest przepaść między tak zwaną klasą polityczną a obywatelami, w tym niechęć elit do cedowania władzy w ręce obywatelskie. Stąd inicjatywy władz centralnych bywają odrzucane na zasadzie *pars pro toto*, nie wyłączając zachęt do uczestnictwa w życiu szkoły. Na domiar złego państwo, kierując się często fałszywie pojętą autonomią szkoły, rodziców i dzieci, zwyczajnie nie podejmuje działań o charakterze wychowawczym – przez formułowanie celów, ideałów, wartości mających przyświecać działalności edukacyjnej. Tym bardziej bierną postawę przyjmuje szkoła, a jedynymi prawdziwie zainteresowanymi sprawami szkoły okazują się rodzice, którzy wszak nie mogą szkoły zastąpić, choć są jej niezbędnym elementem. W tak powstałą pustą przestrzeń wkradają się demony przeszłości i teraźniejszości:

(...) permissywno-pseudoliberalny model edukacyjny skutecznie sparaliżował system oświatowy w zakresie spełniania przezeń podstawowych funkcji pedagogicznych i normotwórczych (...). W tej sytuacji Tischnerowski *homo sovieticus* wraz z Baumanowskim poszukiwaczem wrażeń konsumenckich łatwo zdominowali przestrzeń kultury szkolnej (Gliński 2008: 192–193).

Tymczasem potencjał zaangażowania obywatelskiego jest większy niż wydaje się i rządzącym, i samym obywatelom. Znajduje to – według Glińskiego – wyraz w rozmaitych przypadkach „nieformalnej zbiorowej aktywności obywatelskiej” – protestach społecznych, aktywności parafialnej, kołach gospodyń, fanklubach sportowych czy – *last but not least* – w działalności szkolnych komitetów rodzicielskich (2008: 186). Okazuje się wszakże, iż to nie wystarcza, gdyż potencjał ów winien być wsparty przez aktywne, reformatorskie i wychowawcze działanie państwa, w tym – w omawianym tutaj przypadku – władz oświatowych. Na szczególną uwagę zasługuje

wyraz w tymże obyczaju, noszenia określonych dekli. Po chwili wolności przyszedł jednak noc stanu wojennego.

sugestia Glińskiego, że edukacja obywatelska, której zorganizowane początki rozpoczynają się przecież w szkolnych murach, winna wychowywać do wartości (2008: 199). A zatem nie postawa pozostawienia szkoły, nauczycieli, rodziców i dzieci samym sobie, lecz przyjęcie perspektywy formacyjnej, w której budowaniu powinny uczestniczyć wszystkie strony⁶. Oczywiście formacyjność to również promowanie postaw proobywatelskich, ważnych zarówno dla życia szkoły, jak i jej absolwentów w trakcie ich dalszych życiowych dróg, na przykład postaw, jakie wskazuje Maria Ossowska:

(...) perfekcjonizm, otwartość umysłu, dyscyplina wewnętrzna, tolerancja, aktywność, odwaga cywilna, uczciwość intelektualna, krytycyzm, odpowiedzialność za słowo, szeroko i na wskroś rozumiane społecznienie, rycerskość (*fair play*), wrażliwość estetyczna i poczucie humoru (Gliński 2008: 200).

Niestety, konstatuje Gliński:

Postulaty kształtowania wspólnoty obywatelskiej przez odwołanie do patriotyzmu określane bywają jako nacjonalistyczne, a nawoływania do zwiększenia dyscypliny w szkole (niezależnie od tego, czy są one w pełni rozsądne i niekoniumkturalne) – jako tendencje faszystowskie. Wydaje się, że mamy do czynienia ze stanem szczególnego zakłamania dyskursu, skutecznie blokującym rozwój postaw obywatelskich (2008: 203).

Warto w tym miejscu przypomnieć, że dyskurs to nie jedynie werbalna argumentacja i oddziaływanie, lecz wszelkie inne formy wypowiedzi, do których zalicza się i mundurek szkolny. Potwierdza to nie tylko semantyczna funkcja wszelkich artefaktów materialnych, w tym ubiorów, lecz także temperatura debaty publicznej kiedykolwiek temat mundurków się pojawia – zarówno w kraju, jak i za granicą. Ponieważ mamy w istocie do czynienia ze ścieraniem się różnych interesów, reżimów, opcji światopoglądowych, które posługują się nie tylko rzeczowymi argumentami, lecz także własnymi zasobami symbolicznymi. W obrębie tytułowego zagadnienia interesujące wydaje się to, że w zachodnim kręgu kulturo-

⁶ Od mojego syna, do niedawna ucznia szkoły średniej, słyszałem utyskiwania na niedostatek wspólnych imprez czy wyjazdów organizowanych przez szkołę, które sprzyjałyby takiej właśnie cokolwiek formacyjnej socjalizacji; z braku szkoły występującej w takiej funkcji, na jej teren przenoszą się zatem wspomniane wcześniej procesy socjalizacyjne z zewnątrz, niejako matrycowo – z wszystkimi wyzwaniami i zagrożeniami.

wym (pomijam kraje Azji Wschodniej, gdzie mundurki szkolne są niekwestionowaną, powszechnie przyjętą normą) kraje anglosaskie zajmują pierwszą pozycję, jeśli chodzi o wymóg noszenia mundurków szkolnych⁷. A przecież kultura, filozofia społeczna czy praktyka polityczna tych krajów znana jest z hołdowania raczej postawom, wartościom, rozwiązaniom instytucjonalnym indywidualistycznym i liberalnym. Z jednej strony, jak w wypadku Wielkiej Brytanii, może to oczywiście świadczyć o kontynuacji tradycji elitaryzmu (choć i w tym kraju w większości szkół publicznych wymaga się mundurków), w wypadku zaś innych, typowo imigranckich, jak Stany Zjednoczone – o potrzebie niezbędnej dozy egalitaryzmu (pomimo stosownych zapisów konstytucyjnych i kultury prawnej), którego pielęgnowaniu w odpowiednich proporcjach służy taki element socjalizacji w poczuciu równości i solidaryzmu społecznego, jakim jest mundurek szkolny.

POLIDYSKURSYWNOŚĆ MUNDURKA

Wydaje się, że w odróżnieniu od głównych kontynentalnych krajów europejskich, Niemiec czy Francji, jak również krajów skandynawskich, polskie życie publiczne cierpi na deficyt egalitaryzmu, przerost zaś indywidualizmu i elitaryzmu. Gliński pisze tak:

Norma przemocy wobec Innych, a zwłaszcza słabych, wzór silniejszego, sprytniejszego, cwaniaka, oportunisty, hedonisty-konsumenta, familio-centryzm, czy wręcz norma amoralnego familizmu, brak zaufania do nie „swoich”, „brudny” kapitał społeczny, ekskluzywny czy negatywny typ wspólnotowości często dominują w świadomości społecznej Polaków, są więc również silnie obecne w polskiej szkole (2008: 201–202).

W rzeczy samej, Maria Dudzikowa – powołując się na przeprowadzone w ostatnich latach badania – podkreśla niewielkie wśród uczniów poczucie przynależności, zaangażowania w prace samorządu szkolnego czy aktywności na rzecz społeczności lokalnej (2008: 223). Niewykluczone, że w budowie „czystego” kapitału społecznego, którego zaczątki pojawiają się już w szkolnych murach w praktykach, rządzonych przez szkolny habitus – a więc:

⁷ W Stanach Zjednoczonych – około 25% szkół (Dussel 2005: 192).

„system uwewnętrznionych struktur, schematów percepcyjnych, schematów pojęciowych i schematów działania wspólnych wszystkim członkom tej samej grupy” – pomocna byłaby dobrze przemyślana polityka dotycząca takiej jego materialnej ekstensji, jakim jest mundurek szkolny. Jacek Hołówka uważa, iż może on być nie tylko przedmiotem dumy, lecz także może się z nim wiązać „pewien mistycyzm” (sic!), pod warunkiem jednak, że szkoła będzie miała jakieś swoje oblicze (2007: 9). To zaś dalej prowadzi do poczucia wspólnoty, co występuje w wypadku wielu prywatnych elitarnych szkół, lecz nie wyłącznie, albowiem przykłady afirmacji środowiskowej czy światopoglądowej inkluzji można wskazać i w codzienności niektórych szkół publicznych⁸.

Jak widać, nie dotyczy to w tym przypadku skali przytaczanych wcześniej przykładów konsolidacji społeczeństw emigranckich minionych wieków, lecz skali lokalnych społeczności czy lokalnych wartości – gminy, dzielnicy bądź misji wyznaczonej przez ideę przewodnią związaną z wielkim nazwiskiem czy dziełem. Te zwykle jednak pozostają wciąż cokolwiek nieme, zaschnięte i pożółkłe w szkolnych gablotach, niczym eksponaty muzealne, co najwyżej periodycznie reanimowane na sztywnych akademiach szkolnych. Nic dziwnego zatem, że wzory osobowe kształtują w takiej sytuacji nie biografie patronów szkoły i reprezentowane przez nich idee, lecz współcześni idole popkultury, za którymi spontanicznie i z determinacją podążają dosłownie i w przenośni uczniowie-fani – z naciskiem na fanów (Dudzikowa 2007). A przecież istnieją przykłady takich idei pielęgnowanych przez szkoły, które potrafią zagrzać do zewnętrznej rywalizacji międzyszkolnej, zastępując rujnąjącą szkołę wewnętrzną walkę stylów czy gangów subkulturowych. Poczucie przynależności, wspólnoty, realizacji jakiejś misji może być wsparte przez odpowiednią politykę zewnętrznych atrybutów szkoły, do których należy również mundurek. Taki atrybut, choćby sprowadzony jedynie do postaci tarczy szkolnej, niczym tarcza herbowa, a nie jedynie maska – jak sugerowały Cavallaro i Warwick – może chronić przed zewnętrznymi zagrożeniami, zarazem dostarczając poczucia wspólnoty i siły reprezentowanej przezeń grupy.

⁸ Ponoć uczniowie LO nr 1 im. Mikołaja Kopernika w Łodzi są dumni zarówno ze swej szkoły (jedno z trzech najlepszych liceów w Polsce), jak i mundurków, które tam od dawna obowiązują (Kuzitowicz 2006: 4).

Z amerykańskich badań, podsumowujących okres dziesięciu lat od zainicjowania wspomnianej akcji wprowadzania mundurków, wynika, że i tutaj diabeł tkwi w szczegółach, a mianowicie rzecz nie w mundurku jako takim, lecz mundurku, który jest znakiem określonej szkoły. Uczniowie, którzy noszą mundurki zaprojektowane specjalnie dla ich szkoły, zwykle z elementem logo, wykazują bardziej pozytywny stosunek do szkoły, znacznie wyższe poczucie przynależności, akceptacji, szacunku wyrażanego nie tylko przez nauczycieli czy otoczenie zewnętrzne w ogólności, lecz nawet przez uczniów szkół konkurencyjnych niż ci, których mundurki nie zostały pomyślane w formule logo (Fossen 2006: 101–102). Nie bez znaczenia jest również zanotowany fakt istnienia mniejszych barier między uczniami tej samej szkoły, a zatem wyjściowa diagnoza upatrująca w „wyglądowym” zróżnicowaniu istotną przeszkodę w szkolnych interakcjach okazuje się tutaj trafna (Fossen 2006: 102). Tarcze herbowe w społeczeństwach klanowych „ucieleśniają przodków i bogów, których imiona noszą” – przypomina Mauss (1973b: 264), a inkluzja, która między innymi za ich sprawą się dokonuje, dotyczy zarówno relacji wspólnoty wobec otoczenia zewnętrznego, jak i relacji wzajemnych jej członków; wydaje się, że funkcja ta trwa – w zmienionej cokolwiek postaci – do dziś.

Ustalenia powyższe, eksponujące pozytywne konsekwencje wprowadzenia mundurków, zdają się pozostawać w jawnej sprzeczności z omawianymi wcześniej wynikami badań Brunsmys, który ustalił, że niemal w całej rozciągłości wprowadzenie mundurków nie przynosi szczególnych zmian w zakresie: absencji, dyscypliny, obecności narkotyków czy poziomie osiągnięć edukacyjnych. Rzecz wydaje się jednak bardziej złożona i wymagająca długofalowych badań panelowych, które musiałyby uwzględnić wiele elementów składających się na osobliwości i konteksty różnych zmiennych szkolnej rzeczywistości. Jedno wydaje się wszak oczywiste, a mianowicie złożoność i wieloaspektowość życia takiej organizacji i zbiorowości zarazem, jaką jest szkoła, gdzie czynnik społeczny – poczucie więzi wspólnotowej czy odpowiedzialności – niekoniecznie winien być mierzony tą samą miarą, co zagadnienia czysto edukacyjne. Nie stanowią one – z drugiej strony – sfer odrębnych, lecz jedynie ich dynamika rozwojowa przebiega według nieco odmiennych trajektorii. Wewnętrzne zróżnicowanie w tym względzie przypominać będzie cokolwiek wzmiankowane zróżni-

cowanie – diachronicznie – w stosunku do mundurków w czasach dawniejszych i dziś, jak również – synchronicznie – w różnych częściach świata współcześnie.

Wszelako nie może z tego wynikać wniosek o niemożności adekwatnego rozpoznania dyskutowanego zjawiska, z drugiej zaś strony – nie usprawiedliwia to trochę po omacku podejmowanych działań w rodzaju osławionej akcji „Zero tolerancji dla przemocy w szkole” sprzed kilku laty czy równie niebezpiecznej postawy władz oświatowych z porządku fałszywie pojętej tolerancji, niewtrącania się w sprawy szkoły. Jak widzieliśmy z przedstawionego wcześniej pobieżnego przeglądu kontekstów kulturowo-historycznych, mundurki szkolne jako element szkolnego habitusu mogą równie dobrze cieszyć się poparciem wszystkich lub spotkać się z równie podzielaną odmową – zwykle ma wszakże miejsce jakaś postać pośrednia; raz mogą służyć ustanawianiu szkolnego reżimu, innym zaś razem – budowaniu poczucia wspólnoty. Nic dziwnego, skoro habitus skupia niczym w soczewce wiele zjawisk życia społecznego, edukacji, podziałów klasowych, postaw obywatelskich itd. Jak wszelkie elementy kultury, szkolny habitus wytwarza się w określonych kontekstach systemowych, dlatego jego postać, w tym rola i funkcja mundurków szkolnych, zależą od czasowo i historycznie zmiennych idei politycznych oraz wartości i znaczeń kulturowych. Stąd zmienne koleje losu szkolnego mundurka – podobnie jak szkolnego obyczaju, organizacji szkolnego życia, roli nauczycieli czy rodziców – albowiem jest on tylko jednym z elementów owego Maussowskiego „człowieka całościowego” w szkole, którego zrozumienie wiedzie przez syntetyzujące spojrzenie na niego właśnie w jego całości; w tym co intymne, własne i tym co jawne i wspólne, indywidualne i społeczne, materialne i duchowe.

Wszelki habitus, w tym ten szkolny, jest bowiem i ciągłą dyspozycją, i zarazem działaniem sprawczym, a ponadto – jak ujmuje to Małgorzata Jacyno – „jako system aspiracji uzupełnia teorię racjonalnego działania o nierozwiązany problem preferencji aktorów i otwiera ją na uwzględnienie emocjonalnego komponentu działania” (1993: 23). W rzeczy samej, ponieważ i emocje owych aktorów, którzy są tutaj przedmiotem uwagi, nie wyrażają wyłącznie sprzeciwu – młodzież bywa przeciwko dyscyplinującemu reżimowi, lecz zarazem godzi się na pewne ograniczenia dające wyraz zasadom podzielanego kodu moralnego, który nie toleruje: epatowania

seksapilem, bogactwem czy przemocą, co znajduje zewnętrzny wyraz w nadmiernej ekspozycji ciała, posługiwaniu się drogimi gadżetami czy obraźliwych napisach na t-shirtach⁹. Warto zatem te aspiracje, wprowadzając kontekstowo zmienne, tutaj – głównie aspiracje uczniowskie, brać pod uwagę, a wówczas mundurak szkolny może się stać (choć nie musi) elementem podzielanego kapitału symbolicznego, a nie narzędziem symbolicznej przemocy. „Szkoła powinna stać się wspólnotą uczniów i nauczycieli” – apeluje Hołówka, wyciągając naukę z pesymistycznej diagnozy Bourdieu. Jest wszak mundurak elementem szkolnego habitusu, ten zaś „ma właśnie wypełniać eksplanacyjną lukę między jednostkowym działaniem a ponadjednostkowymi strukturami” (Hałas 2001: 173).

Być może należałoby stwierdzić coś więcej, mianowicie szkolny habitus coraz bardziej wypełnia eksplanacyjną lukę również pomiędzy różnymi mikrostrukturami fundującymi postępującą dziś wielokulturowość. I nie chodzi tutaj nawet o wielość w sensie etnicznym, lecz w sensie typologicznym, na którą składają się różnice środowiskowe, subkulturowe, genderowe, te z porządku nowoplemienności czy stylu życia. Słowem, szkoła staje się coraz bardziej miejscem polidyskursywnym (Melosik, Szkudlarek 2009: 118), czego winni mieć świadomość i nauczyciele, i rodzice, o władzach oświatowych nie wspominając. Uzgadnianie obiektywnych wymogów i subiektywnych nastawień, co jest funkcją habitusu, jest wpisane w złożone struktury współczesności. Wydaje się, że tę złożoność można uchwycić przez dialog, który winien się toczyć również w szkole – osobliwym katalizatorze „interioryzacji ze-

⁹ Ostatnia, lecz jakże istotna informacja pozyskana od mojego syna. Okazuje się wszakże, iż nie musi to być wyłącznie niespełniona uczniowska idea. Na łamach „Głosu Nauczycielskiego” Beata Imielska i Iza Kujawska donoszą: „W Zespole Szkół im. Władysława Reymonta w Częstochowie w szerokim gronie dyskutowano na temat ubioru szkolnego. Okazało się, że oczekiwania uczniów i nauczycieli są... zbieżne. Wspólnie sformułowali «dekalog», bardziej szczegółowy niż zapisy w statucie szkoły. Ustalili m.in., że uczniowie nie będą eksponować ciała, nosić strojów z napisami i emblematami, które mogłyby obrażać godność człowieka, jego uczucia religijne i patriotyczne. Natomiast mogą nosić włosy o dowolnej długości, dyskretną biżuterię, a dziewczęta mogą robić sobie delikatny makijaż. Ci, którzy łamią te zasady, muszą za karę założyć fartuch zaprojektowany przez klasę odzieżową!” (2006: 9); ostatni, represyjny punkt tej umowy wzbudza pewne kontrowersje, lecz jeśli zasada ta wprowadzona została za obopólną zgodą, istnieć musiało zapewne uczniowskie na nią przyzwolenie.

wnętrznosci i eksterioryzacji wewnętrzności” (Bourdieu 2007: 192), a sukces w tym dziele pojawi się,

(...) jeśli praktyki członków tej samej grupy lub klasy są zawsze lepiej i w większym stopniu uzgodnione, niż wiedzą o tym lub chcą tego uczestnicy, dzieje się tak dlatego, że, jak mówi Leibniz, „postępując w zgodzie tylko z własnymi prawami” każdy „zgadza się jednak z innymi” – szczypta optymizmu w nauce Bourdieu (2007: 203).

Oto wyzwanie dla szkoły – jeszcze większe, niż nam się na ogół wydaje. Nie powinna ona zatem ani dyscyplinować, ani rezygnować ze swej wychowawczej misji, ma natomiast „utrzymywać ster”, realnie oceniając otoczenie, w którym przyszło jej funkcjonować. Wówczas szkolny habitus ma szansę stać się nieskrępowaną eksterioryzacją wewnętrznego świata szkoły, będąc zarazem interioryzacją zewnętrznosci – społeczeństwa obywatelskiego, a nie państwa-hegemonu.

3. Potęga i urok zakupów

Wypadałoby zacząć od wypowiedzi jakiegoś klasyka badań tytułowej problematyki – z łatwością znaleźlibyśmy taką w gronie makro- czy mikroekonomistów, teoretyków marketingu, promocji sprzedaży czy nawet socjologów ekonomicznych – która wprowadziłaby dyskutowane zagadnienie na odpowiednie tory. W każdym z wymienionych przypadków byłoby to jednak niestety redukowanie rzeczzonego zagadnienia do wąskiego jedynie wymiaru, użytecznego zapewne w określonych zastosowaniach i funkcjach, jak na przykład badania wzajemnej zależności podaży i popytu czy planowania struktury tortu marketingowego. Takiego natomiast użytecznościowego wymiaru pozbawione są podejścia od razu zamykające dyskusję stwierdzeniami o zwodzeniu konsumentów przez rynek czy pustej grze z pustymi znaczeniami uprawianej przez wydrążonych ludzi, reprezentowane bodaj najlepiej przez teorie Jeana Baudrillarda (2006a) czy Zygmunta Baumana (1993). W odróżnieniu od tak radykalnego ujęcia ci pierwsi, którzy nie podchodzą do zagadnienia z gotowymi тезami z porządku krytyki ekonomii politycznej, uzyskują wprawdzie poręczne narzędzia analizy rynkowej, ich ujęcia nie posiadają jednak przekrojowości i całościowości spojrzenia, jakiego dostarcza – o czym nie trzeba przekonywać – antropologia. Jej perspektywa będzie zatem stanowić oś przedstawionej tutaj argumentacji.

POTRZEBA NOWEJ ANTROPOLOGII EKONOMICZNEJ

Zauważmy od razu, że nie jest to problematyka obca tej dyscyplinie wiedzy i nic dziwnego, skoro zakupy to czynność, którą uprawia się wszędzie i jest ona w dodatku kulturowo zróżnicowana. Dość wskazać badania: meksykańskiego systemu towarowego, prowadzone przez Bronisława Malinowskiego i Julia de la Fuente (2004), form handlu w algierskiej Kabylii przez Pierre'a Bourdieu (1990) czy choćby roli karczmy w życiu wsi polskiej przez Józefa Bursztę (1950). Można by zauważyć, że to przykłady dotyczące „tradycyjnego” zakresu antropologii, którą zawsze interesowały nie tylko lu-

dowe czy tubylcze formy organizacji życia społecznego, sztuki czy wierzeń religijnych, lecz i formy handlu typowe dla takich przednowoczesnych kultur; a przecież zakupy to wszak domena nowoczesności. Mniejsza tutaj o to, kto ma monopol na zakupy – niech będzie, że dawniej handlowało się na targu, a dziś robi się zakupy w sklepie czy centrum handlowym; handlowym, a więc coś z tego handlu zostało. Istota rzeczy nie tutaj się jednak znajduje, a w wymianie dóbr, która – jak świat światem – była zawsze, nieważne, czy miała charakter naturalny, barterowy czy pieniężny.

Niekwestionowanym pionierem badań w tym zakresie, niwelującym możliwe podziały na wymianę przednowoczesną i nowoczesną, naturalną czy pieniężną jest Mary Douglas; zresztą, jak wiadomo, również w paru innych dziedzinach. To ona, wraz z Baronem Isherwoodem, specjalistą z zakresu ekonometrii, wydali trzy dekady temu pracę, która okazała się przełomem w antropologii ekonomicznej (Douglas, Isherwood 1979). Nie tylko zatem udało się obu autorom znaleźć pewien wspólny teoretyczny i metodologiczny mianownik dla wszelkich form wymiany i znaczeń dóbr w praktykach różnych społeczeństw, w tym współczesnego im społeczeństwa Zachodu, lecz także udało się wskazać na niezbywalną rolę wszelkich dóbr w kulturowej dynamice kontynuacji i zmiany. Nieco później, bo już w latach dziewięćdziesiątych XX wieku, Douglas powróciła do tamtej problematyki, choć już z większą dozą socjologizującego, a nie ekonomizującego podejścia, umieszczając ją zresztą w samym centrum teorii kultury. Chodzi mianowicie o tezę, że kultura to miriady indywidualnych wyborów, które jednak dotyczą nie rodzajów dóbr samych, lecz typów stosunków społecznych. Innymi słowy, badaczka wskazuje na przemożną konieczność wyboru społeczności, w której chcemy żyć, podczas gdy wszystko inne zostaje temu podporządkowane. Różne artefakty, praktyki, usługi, które są przedmiotem wymiany, są zarazem wyrazem tego pierwotnego wyboru i służą jego utrwalaniu (Douglas 1992: 69–70).

Ów Durkheimowski, a zarazem woluntarystyczny rys tego podejścia może wzbudzać pewne wątpliwości, jeśli odwołamy się do podzielanego często wrażenia, iż nabywanie dóbr, zakupy, bywa praktyką kompulsywną, ba – istnieje już nawet pojęcie zakupoholizmu, co wydaje się całkiem uprawnione, jeśli powołać się na badania Uniwersytetu Stanforda, że na przypadłość tę cierpi 5% Amerykanów (Nyc, Niedek 2009). Można przypuszczać, że podobne

proporcje znajdziemy i w innych częściach świata, nie wyłączając Japonii, która zdaje się przewyższać w tym względzie nawet Amerykę. Jeśli tak jest – wbrew cokolwiek optymistycznemu i statecznie wiktoriańskiemu pogładowi Mary Douglas – to znaczy, że temat jest interesujący dla antropologii nie tylko i nie tyle z powodu dosyć oczywistych strukturalnych prawidłowości, które może wskazać szkielek i oko badacza, lecz mechanizmów niestukturalnych – jakkolwiek kontrydiktoryjnie to określenie mogłoby się przedstawiać. Chodzi tutaj w szczególności o przygodność, sprawczy charakter, okazjonalność, performatywność wielu praktyk codzienności, na którą składa się i robienie zakupów, do czego wrócimy w dalszej części tego tekstu.

Alfred Gell zauważył kiedyś, że – z punktu widzenia pokrewnych dyscyplin wiedzy – antropologię można uważać za powołaną do wyjaśniania rozmaitych „w oczywisty sposób irracjonalnych” ludzkich przekonań i idących za tym zachowań, jak słynne stwierdzenie Bororo, że są papugami ara (1998: 10). Przykład z totemistycznym poglądem na temat związków ludzi z rzeczonymi papugami, jak i każdy, w którym postrzegamy te i podobne osobliwości z dystansu kulturowej odmienności, wydaje się wystarczająco odległy, by tę „irracjonalność” można było orzec. Rzecz przedstawia się trudniej, jeśli chodzi o przekonania i zachowania nas samych, gdzie z braku owego dystansu skłonni jesteśmy za oczywiste uważać choćby istnienie ośmiogodzinnego dnia pracy, konieczność opłacania składek emerytalnych lub potrzebę dorocznej przerwy w zawodowej codzienności, kiedy możemy do woli, nieograniczeni obowiązkiem stawienia się o oznaczonej godzinie za biurkiem lub warsztatem pracy, poprzyglądać się pluskającym falom morskim, kwitnącym kwiatom czy śpiewającym ptakom, jak choćby wspomnianym papugom, jeśli tylko wystarczy nam środków, by dotrzeć w rejony, które są ich ostoją.

Oczywistość ta jest jednak całkiem umowna, usankcjonowana – by tak rzec – stosowną umową społeczną, w której myśl ludzie pracują i odpoczywają zgodnie z pewnymi interwałami czasowymi, podobnie jak to, że jeżdżą samochodami czy noszą buty. Wprawdzie w wypadku dwóch ostatnich praktyk będziemy mieli do czynienia ze znacznym rozrzutem upodobań, znajdujących przełożenie w ofercie rynkowej, jak i istniejących na skutek samej tej oferty, co będzie się wyrażać na przykład kupowaniem samochodu za

dziesięć tysięcy złotych lub za milion, butów zaś za sto lub – odpowiednio – za tysiąc złotych. Codzienna statystyka, praktyka i pragmatyka podpowiadają, że niższe ze wskazanych cen oraz gotowość ich uiszczenia w zamian za odpowiedni produkt, wyrażają większą dozę „racjonalności” w odróżnieniu od tych wyższych, które skłonni bylibyśmy określić jako „irracjonalne” (choć i tutaj znajdziemy wyjątki od reguły wyrażane na przykład powiedzeniem „co tanie, to drogie”). Z pewnego punktu widzenia wszakże i posiadanie jakiegokolwiek samochodu czy nawet butów jest czymś równie „irracjonalnym”, a już na pewno jest takie istnienie całej masy modeli, fasonów, kolorystyki, przeznaczenia na dane okazje, dla określonego wieku, płci kulturowej, zawodu, wykształcenia, klasy, wyznania religijnego, a nawet poglądów politycznych; równie „irracjonalne” wydaje się spędzanie dużej ilości czasu w miejscach, w których te i inne dobra się nabywa. Taka konstatacja byłaby jednak przypadkiem klasycznego wylewania dziecka z kąpielą, podobnie jak byłoby stwierdzenie, że Bororo nie potrafią odróżnić ludzi od ptaków z powodu niedowładu taksonomii naturalnej.

Wszelki zatem przypadek nabywania dóbr czy usług może się jawić jako cokolwiek „irracjonalny”, choć z punktu widzenia lokalnych norm, wartości, zasad postępowania będzie on w pełni uzasadniony. Włączając perspektywę owych norm czy wartości, znaczeń, mitów, a może nawet i rytuałów towarzyszących zakupom, nieuchronnie uruchamiamy antropologiczne rozumienie człowieka, co wydaje się całkiem uzasadnione – wszak zakupy to, zważywszy choćby na historyczne i geograficzne zróżnicowanie w ich praktykowaniu, równie kulturowa czynność, jak przygotowywanie posiłków, uczestnictwo w kulcie religijnym czy stanowienie prawa. Nie wystarczy jednak tutaj poprzestać na przytoczeniu Benjaminowskiej figury *flâneura*, przechadzającego się po pasażach handlowych zakupowicza, wytworu nowoczesnych stosunków społecznych, produkcji i konsumpcji dóbr. Oczywiście tego zauważają i sami antropologowie, jak na przykład Arjun Appadurai, który postrzega współczesne zakupy jako niezwykle złożoną czynność polegającą na:

(...) odczytywaniu wciąż zmieniających się sygnałów o modnych trendach, na zabiegach związanych z obsługą zadłużenia, na opanowywaniu sztuki sprawnego radzenia sobie z nową skomplikowaną postacią domowych finansów, na zdobywaniu orientacji w złożonych kwestiach zarządzania pieniędzmi (Appadurai 2005: 125).

Prowadzi to w konsekwencji nade wszystko do wytwarzania „świadomościowych warunków *zakupywania*” (2005: 125), co zawiera i składnik społeczny, i symboliczny.

W stosunku do owej kulturowej złożoności nabywania dóbr mamy i ustalenia badaczy zajmujących się handlem w dawniejszych układach kulturowych. Pierre Bourdieu podaje przykład z przednowoczesnej, wiejskiej algierskiej Kabylii lat pięćdziesiątych minionego wieku, ilustrujący przypadek – jak ją określa – ekonomii „w sobie”. Otóż chłopci tamtejsi zwykli kupować po żniwach drugie jarzmo dla wołów, co miało być komunikatem o dobrych zbiorach, jako że takie dodatkowe jarzmo było jakoby niezbędne do przeprowadzenia młocki (przypomnijmy, że w tamtym typie gospodarki rolnej młocka polegała na przepędzaniu wołów przez położone na twardym gruncie zboże). To dodatkowe jarzmo nie było zwykle w ogóle wykorzystywane i sprzedawano je tuż przed jesienną orką, wtedy, gdy w istocie mogło by być technicznie niezbędne. Irracjonalne z punktu widzenia zachodniej ekonomii działanie okazuje się zrozumiałe po uwzględnieniu istotnego pozaekonomicznego składnika całości kontekstu kulturowego, mianowicie przypadających na koniec lata tradycyjnych swatów. Nabyte jarzmo okazuje się tu elementem – w terminologii Bourdieu – kapitału symbolicznego, ponieważ – w odróżnieniu od rzeczywistych zbiorów – nie jest mierzalne w kategoriach ilościowych, lecz jakościowych. Wszelako działanie to jest racjonalne w stosunku do całości tamtejszej kultury, albowiem małżeństwo jest również elementem cyrkulacji ekonomicznej, której nie sposób rozważać jedynie w kategoriach dóbr materialnych (Bourdieu 1990: 120). Słowem, rozróżnienie oczywiste dla zachodniego *homo oeconomicus* na: wartość znakową (jarzmo, małżeństwo) i wartość użytkową i/lub wymienną (techniczna użyteczność, wartość pieniężna) dla wieśniaka z Kabylii stanowiło jednolitą, nierozróżnialną całość.

W reprezentowanym przez Bourdieu podejściu mamy zatem ujęcie cech „kultury tradycyjnej”, na jakie wskazywał niegdyś Pawluczuk (1968), jej: monokulturowość, wzajemne zharmonizowanie poszczególnych wytworów kulturowych i ich wielofunkcyjność. W obrębie stworzonej przez siebie teorii praktyki Bourdieu kwestię tę przedstawia następująco: „Teoria wąsko rozumianych praktyk ekonomicznych jest jedynie przypadkiem szczególnym ogólnej teorii ekonomii praktyki” (1990: 122). Zatem, ustanowiona w epoce no-

woczesnej dychotomia ekonomia/kultura jest przeciwstawieniem błędnym, które ruguje ze sfery wąsko pojętej ekonomii całość kontekstu kulturowego, który na nią oddziałuje i *vice versa*. Ekonomia – wypreparowana wprowadzić przez ekonomistów z tego, co nie-ekonomiczne (stosunki społeczne, wartości moralne, obyczaje itd.) – pozostaje wszak w sieci znaczeń, które konstytuują całość kultury (zob. rozumienie kultury Geertza 2005a: 19). Wydaje się, że taki synkretyczny charakter, stanowiąc zarazem element w sieci wielu zależności, mają i rozważane tutaj zakupy, a rozpowszechniony obraz w pełni świadomego, racjonalnego, podążającego za wyznaczonym celem zakupowicza, który nabywa to czy owo w ramach pewnego uświadamianego projektu siebie lub/i swej grupy, wydaje się nie do utrzymania (ujęcie racjonalistyczne); podobnie zresztą, z drugiej strony, jak obraz konsumenta otumanionego przez specjalistów od marketingu i reklamę (ujęcie konstruktywistyczne). Zakupy wydają się praktyką *par excellence* kulturową i – co więcej, jak utrzymuje Rob Shields – składającą się na sam rdzeń zmiany kulturowej (Shields 1992a: 16)¹. Przenieśmy się zatem na dobre do współczesności, w której szczególnie wyrazistymi miejscami zakupów są centra handlowe (hipermarkety, galerie handlowe) i na nich się w szczególności skoncentrujemy. Warto jednak wspomnieć i o tym, że pewne istotne elementy z porządku promocji sprzedaży, wystroju wnętrz, wystawy sklepowej, reklamy itd. przejmują od owych centrów również sklepy branżowe czy nawet do pewnego stopnia zwykłe pobliskie sklepy spożywcze.

¹ Owa zmiana dotyczy przykładowo przesunięć akcentów w obrębie podziałów ze względu na takie odwieczne kryterium, jak płeć kulturowa. Autorki publicystycznej wypowiedzi na ten temat, Iga Nyc i Agnieszka Nidek, piszą o współczesnych kobietach co następuje: „Nie są już one wyrachowanymi kociakami, luksusowymi dodatkami do mężczyzny, które cały czas kombinują, jak zmotywować absztyfikanta, by ten kupił im kolejny cenny drobiazg. Współczesne materialistki są sfeminizowane i niezależne finansowo. Ubrań nie kupują, by się podobać facetom, tylko sobie. I innym kobietom, bo ci durnie nie potrafią nawet odróżnić butów Manolo Blahnika od Jimmy’ego Choo (nazywanych przez nie zdrobniale manolos albo choos” (2009: 83).

ZAKUPY JAKO PRAKTYKA KULTUROWA

Don Slater zauważa, iż robieniu zakupów nie towarzyszą wyłącznie, a może nawet w ogóle, wysoce abstrakcyjne operacje porównywania krzywych podaży i popytu czy technik maksymalizacji zysku, co bywa na ogół w udziale analityków rynku, i – co więcej – samo nabywanie dóbr zdaje się stanowić mniejszą część całości uczestnictwa kupujących. Tak zatem i w tradycyjnych, i nowoczesnych miejscach handlu (place targowe, rynki, sklepy na rogu, pasáže handlowe, hipermarkety) kupujący poddany był, i wciąż jest, oddziaływaniu wystaw, reklam, akcji promocyjnych, różnych form działalności pokrewnej (wyszynk, restauracje, kawiarnie, kina, place zabaw), grup ludzi (bezdomni, wagarowicze, inni kupujący) i pojedynczych osób, które przychodzą w takie miejsca, by coś zobaczyć i pokazać się zarazem. Miejsca te nie spełniają wyłącznie funkcji czysto komercyjnej, lecz także liczne funkcje kulturowe. Kupujący spędzają tutaj czas nie tylko na nabywaniu dóbr, lecz także fantazjowaniu i oglądaniu wystaw, spotykaniu przyjaciół, jedzeniu i oglądaniu filmów czy niedzielnych wyprawach całą rodziną (Slater 1997: 54). Należałoby zatem stwierdzić, że – z jednej strony – otoczenie komercyjne (sklepy, restauracje, hale targowe, centra handlowe) denotuje pomnażanie kapitału przez pobudzanie zapotrzebowania u potencjalnych nabywców czy rozmaite akcje promocyjne, z drugiej – wprowadza wiele znaczeń konotatywnych.

Podobnie jak dawniej place targowe, tak dziś rolę miejsc spotkań ludzi spełniają centra handlowe, których przewaga polega na tym, że nie tylko ich rozległe wnętrza chronią przed złą pogodą, lecz także oferują jednocześnie rozmaite formy wspólnego spędzania czasu, oprócz robienia zakupów: pójścia do kina, restauracji, kręgielni, salonu gier czy powłóczenia się, co powszechnie czynią grupy nastolatków, jak również całe rodziny². Odbywa się tutaj zatem i proces bardzo podstawowej enkulturacji i tworzenia/podtrzymywania więzi, i uczestnictwa w kulturze – nie tylko tej popularnej, skoro robieniu zakupów akompaniują czasem muzycy wykonują-

² Ta praktyka rodzinnego robienia zakupów w centrach handlowych spotyka się z krytyką zarówno ze strony środowisk zwalczających wszelkie formy populizmu kulturowego, jak i – w Polsce – niektórych katolików świeckich i duchownych, którzy niedzielną pracę w centrach handlowych, a także wizyty w nich, postrzegają jako poważne naruszenie dobrych zasad życia religijnego i rodzinnego.

cy utwory klasyczne. Fakt, iż największy ruch występuje podczas weekendu zbiega się z przejściowym, liminalnym charakterem tego okresu, stąd atmosfera rozluźnienia i ludyczności, zatrzymania czasu, a na pewno jego „zabijania”, którą można odczuć w centrach handlowych, wydaje się szczególnie uzasadniona. Wszystko to w kontekstach reklamy i estetyki kształtujących jednocześnie określone gusty i style.

Owa pograniczna nieokreśloność wyraża się również w nieokreśloności ludzkiej masy przepływającej w różnych kierunkach centrów handlowych. Wydaje się, że jedynym wyraźnym wyróżnikiem jest wiek, gubią się zaś wszelkie inne kryteria. Centrum handlowe jawi się niczym wiecowanie, pierwotne wspólnotowe uczestnictwo w życiu zbiorowym, w którym zamiast mowy wspólnotowych przywódców, zachęających do wzięcia ich strony, „przemawiają” reklamy, wystroje butików reprezentujących poszczególne marki i sami handlujący – tu dawniejszy targ nie stracił na swej funkcji. Ta pograniczność to – chciałoby się powiedzieć – „naturalny” teren współistnienia różnych porządków, doświadczeń i codzienności, gdyż i marketing, promocja sprzedaży, reklama oraz inne narzędzia ekonomicznego oddziaływania mieszają się i warunkują nawzajem – z wystawową estetyką i retoryką, miarowym rytmem niezbędnego, wypełniającego akustyczną przestrzeń „muzaka”, z indywidualnymi emocjami i zbiorowymi interakcjami. „Przemowy” te pisane są dziś w coraz większym stopniu przez marketingowców, designerów czy specjalistów od zarządzania markami aniżeli przez fachowców branżowych czy inżynierów. Ci ostatni byli demiurgami dawniejszej funkcjonalności, masowości, homogeniczności produkcji i konsumpcji, określanych w zachodnim kapitalizmie zbiorczym pojęciem fordyzmu, dziś jednak, w czasach postfordowskich, nawet kryteria klasy czy płci kulturowej przestają odgrywać główną rolę, oddając pole rozmaitym wyobrażonym wskaźnikom stylowym (zob. Slater 1997: 174).

Pograniczność miejsca uzupełnia pograniczność czasu, co najlepiej bodaj reprezentują zakupy, które pełnią funkcję emblematycznych we współczesnej kulturze Zachodu, mianowicie te związane ze świętami Bożego Narodzenia. Russel Belk i Wendy Bryce trafnie zauważają, iż główne doroczne zakupy nie przypadkiem mają miejsce w okresie zimowego przesilenia, które wśród rozlicznych ludów świętowane było jako czas przejściowy, jako – wraz z przy-

bywającym dniem – zapowiedź przyszłego odrodzenia przyrody, a w kosmicznym cyklu – odrodzenia świata (1993: 292). Bezpośredniego poprzednika chrześcijańskiego święta należałoby wskazać w rzymskich Saturnaliach, na które składały się maskarady, uczty, odwiedzanie znajomych i rodziny, obdarowywanie się prezentami czy rozmaite formy zawieszania lub odwracania istniejącego porządku społecznego. Podobne praktyki, tutaj poświęcone agrar-nemu bogowi Saturnowi, znajdziemy przecież i w słowiańskiej – w tym polskiej – tradycji, w zbliżonym okresie zwanym godami (od Bożego Narodzenia do Święta Trzech Króli), przechodzącymi w karnawał (zapusty) – dopełnienie czasu wzmożonego świętowania, lecz także konsumpcji i zabawy. Belk i Bryce zauważają, że gdy mowa o Bożym Narodzeniu, w szczególności o sposobie świętowania w Ameryce, pierwszym skojarzeniem są zakupy właśnie, a centralne miejsce świętowania przesunęło się z kościołów do podmiejskich centrów handlowych (1993: 292). Dodajmy, że dotyczy to również zachodniej części Starego Kontynentu, a i tej wschodniej również w coraz większym stopniu.

A zatem mamy oto nawet kilkutygodniowy okres dorocznego cyklu obrzędowego najnowszego trendu, w którym zakupowa hipertrofia uzupełnia liminalny „nadmiar” świętowania, konsumowania, kontaktów międzyludzkich, zabawy. Charakterystyczny wydaje się kontrast w spędzaniu czasu w centrum handlowym, w którym konsumpcja zdaje się iść w parze z wypoczynkiem, w porównaniu z rutyną codzienności poza nim. Widać tu wyraźnie niespieszne przemieszczanie się zakupowiczów między butikami, nieskończone przeglądanie rozmaitych części garderoby czy gadżetów elektroniki, a w tym czasie posiadanie na rozstawionych regularnie ławkach, które mają przynieść ulgę strudzonym nogom. Swą ofertą kuszą liczne kawiarnie, restauracje czy salony piękności, które proponują korekty takiego elementu jednostkowych ekspresji, jakim są włosy czy ciało. Ta powolność, wyczuwany nastrój rozluźnienia, odbija wyraźnie od pośpiechu, nerwowości, niecierpliwości i kalkulacyjności zarazem miejsc pracy, ulicy, a nawet domowego zacisza, gdzie często i praca znajduje swe przedłużenie, nie mówiąc już o codziennych obowiązkach porządkowych, kulinarnych, wychowawczych. Określenie „zabijanie czasu” wydaje się tyleż adekwatne do językowego uchwycenia istniejącego nastroju rozważanej sytuacji, że w istocie mamy tutaj pewną beczasowość, zawieszenie czasu.

RYTUALNOŚĆ ZAKUPÓW

Te i inne miejsca zakupów oraz wskazany powyżej ich charakter każą myśleć o nich jako o wydzielonych przestrzeniach rytuału interpersonalnej i intrapersonalnej przemiany. To tutaj doznają materialnego dopełnienia społeczne afiliacje – dzięki nabywanym dobrom czyniącym z nieodróżnianej masy zakupowiczów ludzi biznesu lub pracy manualnej, bywalców dyskotek lub sal koncertowych, nowoplemion motocyklistów crossowych lub miłośników *nordic walking*. Liczne sklepy firmowe, wspomagane reklamą i zabiegami marketingowymi, oferują gotowe wizerunki, w których obrębie konstytuują się określone tożsamości grupowe, często przebiegające w poprzek dawniejszych podziałów ze względu na klasę, wykształcenie, płeć kulturową czy nawet wiek. W tym sensie stają się cokolwiek spluralizowane i bardziej podatne na wielość kształtujących je zmiennych. Wspomniane marketing i reklama, bodaj najważniejsze dziś formy komunikowania, co więcej – często główne nośniki socjalizacji, internalizacji i eksternalizacji treści kulturowych, zyskują rangę scenariuszy odbywających się kulturowo-rynkowych rytuałów, co z naciskiem podkreśla Dominique Bouchet:

Współczesna konsumpcja i reklama mogą być traktowane jako współczesna forma rytuału. Są to dynamiczne procesy, w których toku rozmaite pojęcia są nieustannie redefiniowane. Stanowią one część mechanizmu tworzenia nowych i przywoływania starych znaczeń. Jednostki i grupy posługują się konsumpcją, aby komunikować to, w jaki sposób organizują swój świat, odnosząc go do pewnej hierarchii wartości. We wszelkich relacjach między ludźmi – poczynając od lektury poezji, na kupowaniu chleba kończąc – można odnaleźć znaczenia (1996: 84).

Zakupy wydają się pierwszym aktem współczesnych rytuałów, początkiem przemiany, która może uczynić z niczym nie wyróżniającego się członka anonimowego tłumu bardziej lub mniej wyrazistego reprezentanta określonego zawodu, zapatrywań politycznych czy nawet orientacji seksualnej, o plemionach rynkowych czy stylowych nie wspominając (zob. Maffesoli 2008; Polhemus 1996). W tym rozumieniu centra handlowe są współczesnymi centrami życia społecznego, przejmując tę rolę od dawniejszych miejsc targowych, które w coraz większym stopniu stają się lokalnymi osobliwościami dawniejszej kultury, a nawet atrakcjami turystycznymi.

mi³. Porządek ów należy jeszcze do czasów nowoczesnych, a nawet przednowoczesnych, przywodzi bowiem na myśl rodzaj interakcji międzyjednostkowych charakterystycznych dla Tönniesowskiej *Gemeinschaft*, dla której typowe były wspólnotowe formy spędzania czasu zarówno pracy, jak i odpoczynku – w gronie znajomych czy rodziny, znaczna częstotliwość rozmaitych wieców i zgromadzeń, bezpośredni kontakt fizyczny (zob. Shields 1992b: 110).

Wszelako ponowoczesność (lub późna nowoczesność) naznaczona jest w coraz większym stopniu różnymi praktykami samodefiniowania, komunikowania i konstytuowania znaczeń i tożsamości nie w obrębie grupy, lecz indywidualnie, intrapersonalnie. Wspomniany wcześniej pluralistyczny i dynamiczny jej charakter sprawiają, że – jak to określają Miller i in. – jest ona czymś na kształt „*dyskursywnie ustanowionego* stosunku społecznego, wyrażanego poprzez indywidualne narracje”, które wyrażają trajektorie uczestnictwa w rozmaitych sferach życia: pracy, rodzinie, narodzie, grupach nieformalnych itd. (Miller i in. 1999: 20). Autor przytoczonego wcześniej cytatu, Dominique Bouchet, ma świadomość i tego faktu, dlatego powołuje do życia w przyjętej przez siebie terminologii osobną klasę ludzi-kameleonów, typowych reprezentantów współczesnej kultury doby marketingu, reklamy i zakupów. Dominuje tutaj zmienność, nieokreśloność, okazjonalność, a znaczenia – wobec braku trwałych odniesień – konstytuują się głównie w trybie performatywnym (zob. także Miller i in. 1999: 6). Nawet jeśli istnieje jakiś rodzaj uwzorowania codzienności w postaci określonego stylu życia, a zatem, występuje element podzielenia, to ma on tendencję do nieustannego zanikania, przemiany, wprowadzania nowych ja-

³ Nie powinno dziwić zatem, że zakupy stają się jedną z głównych atrakcji turystycznych. Dotyczy to w szczególności egzotycznych – z punktu widzenia Europejczyków – miejsc targowych Bliskiego czy Dalekiego Wschodu, gdzie można doświadczyć doznań związanych z nieznanymi wcześniej smakami, zapachami sprzedawanych produktów, lokalnym handlowym gwarem i formami interakcji. Kupowanie w takich okolicznościach choćby nieużytecznych pamiątek, których główną późniejszą funkcją jest zbieranie kurzu, to rzeczywista praktyka zanurzenia się w kulturową inność (zob. Shields 1992b: 110). Nawet w miejscach z europejskiego punktu widzenia dużo mniej egzotycznych, jak na przykład krakowskie centra handlowe (Galeria Krakowska, Galeria Kazimierz i in.), zauważymy liczne grupy zagranicznych turystów robiących zakupy, zwabionych zapewne atrakcyjnymi cenami, wydaje się jednak, że istnieje tutaj również element owej liminalności czasu kanikuły, transgresji, w którym zakupy odgrywają istotną rolę.

kości z dostępnego repertuary wartości, znaczeń, norm. Tożsamości ludzi-kameleonów mają charakter nade wszystko wyobraźniowy i mgliście zarysowany, ich osobowości zaś podlegają ciągłym zmianom, podporządkowane raczej Riesmanowskiej zasadzie radaru niż dawniejszego, nowoczesnego żyroskopu (zob. Riesman 1996).

Przypomnijmy, że ów kulturowy radar to metafora takiego przypadku uczestnictwa w rzeczywistości, w którym obowiązuje nakaz nieustannego wychwytywania sygnałów przybywających z przestrzeni, gdzie pojawić się może dowolny obiekt i trudno cokolwiek pewnego przewidzieć. To istotna zmiana w postrzeganiu rzeczywistości i uczestnictwa w niej w porównaniu z postacią wcześniejszą, żyroskopową, gdzie charakterystycznym rysem było wskazywanie dosyć niezmiennego celu, na przykład wykształcenia czy bogactwa, oraz sposobów jego osiągania, na co składa się względnie trwałe repertuar środków, procedur, znaczeń. Semantyczna logika żyroskopu to relacja tego co reprezentujące i tego co reprezentowane, natomiast radar wyraża implozję rzeczywistości i znaku, denotacji i konotacji, która – jak utrzymywał Baudrillard – pozbawia doświadczenia „głębi”, będącego jeszcze w mocy, gdy działały w tej głębi zakotwiczone takie kategorie, jak klasa, płeć czy status majątkowy.

SKLEPOWE *THEATRUM*

Pomijając Baudrillardowski hiperkrytycyzm (potraktujmy to jako analogon hiperrzeczywistości), wydaje się, że same zewnętrzne oznaki wszelkich kulturowych dyferencjacji, znaczenia i porządkujące je kody podlegają coraz większej autonomizacji i zwiększają dozę „semantycznej mobilności” i nieprzewidywalności, okazjonalności. Ich żywot bywa krótki, w odróżnieniu od względnie trwałych struktur i znaczeń dawniejszych, przednowoczesnych i nowoczesnych form dających wyraz – często ponadpokoleniowo – przynależności etnicznej, religijnej, klasowej. Na niegdysiejszym targu reprezentantów takich i innych grup można było z łatwością rozpoznać po określonych zmysłowo uchwytnych „pakietach”, na które składał się: wygląd, sposób mówienia, poruszania się, gestykulacja. Wszyscy przybywali zresztą na ów targ, by ten pakiet uzupełnić czy odnowić, nie odbywało się to przy tym na co dzień

– wystarczyło raz w tygodniu, a nawet rzadziej. Nie powinniśmy się zatem dziwić wrażeniu, że dziś jesteśmy świadkami takiego ciągłego targu. Wobec zniknięcia skromnych, lecz oferujących względnie kompletne kulturowe zestawy, dawniejszych straganów, współcześni nabywcy zmuszeni są do poświęcenia niepomrotnie większej ilości czasu i uwagi na tworzenie zestawów własnych; stąd zakupy jawią się momentami jako główna praktyka kulturowa człowieka współczesnego.

To, co powyżej powiedziano, stanowi jedynie bardzo ogólny i modelowy zarazem zarys krajobrazu kulturowego, w którym porusza się współczesny *flâneur*, codzienność dostarcza nam bowiem odniesień dużo bardziej złożonych. Niemniej pewien migotliwy, społecznie i semantycznie rozmyty, a zarazem zindywidualizowany rys tożsamości, choć nie występuje w formie klinicznej i czystej, to można go dostrzec poprzez przejawy pośrednie, być może nade wszystko w miejscach robienia zakupów. One to stają się bowiem głównym bodaj *theatrum* współczesnej konsumpcji, generując – jak to określa Sean Nixon – narcystyczną „wzrokową przyjemność” (*visual pleasures*) w obcowaniu robiących zakupy z własnymi wizerunkami (1992: 150). W szczególności ów estetyczny wzrokowy rys dotyczy ubiorów, które są bodaj najbardziej intymnymi, a zarazem podanymi do oglądu z zewnątrz materialnymi ekstensjami jednostkowych osobowości; także odnosi się to do innych form upiększania ciała – fryzury, makijażu, biżuterii (zob. rozdz. III.2). Występowanie licznych luster wypełniających przestrzeń nabywania w szczególności takich dóbr potwierdza, że te i podobne elementy patrzenia można odczytywać jako rodzaj autonadzorowania i autowizualizacji w obrębie środków wyrazu dostępnych w miejscach, w których się ogląda i kupuje (Nixon 1992: 153). Należy wszakże zwrócić uwagę na to, że ten rodzaj autosygnifikacji i autokomunikacji nie wystarcza dla dopełnienia końcowego rezultatu, sformułowania jakiejś wizerunkowej, niewerbalnej, intuicyjnie jedynie przeczuwanej i odczuwanej autodefinicji. Potrzeba jeszcze zwierciadeł oczu innych uczestników tego spektaklu, co dotyczy już często przestrzeni pozasklepowej, wszelako kurtyna podnosi się właśnie tutaj.

W celu przybliżenia sytuacji jednostki w sklepowym, a i pozasklepowym obramowaniu, posłużmy się poglądem George’a Meada, który jednostkową jaźń rozumiał na kształt „koncentrycznych kół” wzajemnego oddziaływania jednostki i świata ją otaczającego.

Przypomnijmy tylko, że – według Meada – w jednostkowej osobowości istnieje swoiste rozdwojenie. Mamy zatem, po pierwsze, ja podmiotowe, wewnętrzne, sferę najbardziej intymną i niepodzielaną z innymi jednostkami, bezpośrednią świadomość działającą w ramach marginesu swobody, jakim dysponuje jednostka, po drugie – ja przedmiotowe, które przychodzi niejako z zewnątrz w postaci wartości i norm kulturowych. Otoczenie w tym rozumieniu uczestniczy w kształtowaniu osobowości za pośrednictwem ja przedmiotowego, które składa się ze zbioru obrazów tego, jak postrzegają jednostkę inni. Ja podmiotowe nieustannie przegląda się w ja przedmiotowym, niczym w owych lustrach sklepowych, gdzie odbywa się ciągły proces negocjowania jednostkowej sprawczości w strukturach kontroli społecznej. Ujęcie to doprowadziło w konsekwencji do stworzenia pojęcia uogólnionego innego – społeczeństwa – lub społecznych oczekiwań i wzorów, które jednostka internalizuje. Nie mają one jednak sztywnego niezmiennego charakteru, lecz podlegają nieustannym negocjacjom z użyciem wciąż zmieniającego się repertuaru symbolicznego. W tym ujęciu również przymierzane w butiku ubrania czy oglądane gadzety stają się partnerami interakcji, oddziałując na Meadowskie ja przedmiotowe, stąd moment obcowania z nimi wywołuje wyzwolenie określonych jednostkowych cech ja podmiotowego, a zatem osobowości „właściwej”. Mają one tę samą ontologiczną wagę, co ludzie sami, uważani zwykle za wyłącznych uczestników interakcji.

Następuje również i odwrotna zależność. Jak powiada Mead: „W pewnym sensie organizm tworzy swoje środowisko (...). Taki rodzaj kształtowania środowiska jest oczywiście tak samo realny, jak wpływ środowiska na organizm” (1975: 299). Istnieje zatem wzajemny determinizm, który przedstawia się następująco:

Chociaż obiekty zewnętrzne istnieją niezależnie od doświadczenia jednostki, jednak mają one pewne charakterystyczne cechy wynikające ze związków z doświadczeniem jednostki lub z jej umysłem: których nie miałyby w innym przypadku lub w razie braku takich powiązań. Te cechy mają znaczenie dla tej jednostki i – na ogół – dla nas. Rozróżnienie między fizycznymi obiektami lub fizyczną rzeczywistością i umysłowym lub samoswiadomym doświadczeniem tych obiektów lub tej rzeczywistości – rozróżnienie między doświadczeniem zewnętrznym i wewnętrznym – polega na tym, że to ostatnie łączy się ze znaczeniem lub jest przez nie tworzone.

Objęte doświadczeniem obiekty mają określone znaczenia dla jednostek myślących o nich (1975: 184).

A zatem człowiek wprowadza swoje znaczenia i struktury do świata, które są rzeczywiste w takim samym stopniu, w jakim świat sam był rzeczywisty przed dodaniem tych nowych znaczeń (McCarthy 1984: 112). Jeśli by skrótowno ująć główną myśl w tym zakresie twórcy interakcjonizmu symbolicznego, należałoby stwierdzić, że w tej perspektywie to, co „jednostkowe”, „subiektywne”, jest nie mniej realne niż to, co „obiektywne”. Nabywane dobra okazują się w tej perspektywie równie ważne, jak dobra dziedziczone czy otrzymywane w prezencie, choć tym dwom ostatnim klasom zwykliśmy przypisywać znaczenie szczególne. Dzieje się tak, ponieważ przypadki ostatnie z wymienionych dotyczą sytuacji o znacznej dozie kulturowej eksplicytności, określonej wskazaną tradycją czy scenariuszem rytuału, podczas gdy zakupy takiego uprawnieniającego, dającego się bezpośrednio wskazać kontekstu na ogół nie posiadają (choć i tutaj znajdziemy zmienne proporcje, zważywszy na przypadki typu dyskutowanych wcześniej zakupów świątecznych). Nie oznacza to, że owego kontekstu w ogóle nie ma – wszak *Levi's*, *Vistula*, *Benetton*, *Rossignol* czy *Harley-Davidson* dostarczają pewnych światopoglądowych czy estetycznych treści, pozostają one jednak nade wszystko w sferze znaczeń i treści implicytnych, głównie o charakterze indeksującym, a nie konwencjonalnym i narracyjnym. Wszelako dawniejsze „wielkie” symboliczne odniesienia w skali narodu czy klasy ustępują tym „małym”, w których próżno szukać wyrazistego znaczonego, znajdziemy natomiast pozytywne lub negatywne reakcje i odniesienia na kształt Shustermanowskiej etyki smaku (zob. rozdz. III.1)⁴.

⁴ Dobrą ilustracją tej tendencji będzie przedstawiona na jednym z blogów internetowych relacja z zakupów, na które wybrały się dwie panie reprezentujące dość odległe przedziały wiekowe: „Tak więc rzuciłyśmy się na butiki oferujące specjalne cool T-shirty dla niezliczonych zastępów młodych indywidualistów. Szybko stało się jasne, że nasze wyobrażenia o estetyce znajdują się na dwóch odległych biegunach: – «Ciocia, dlaczego mi podajesz same szaro-bure ciuchy?» – marudziła Ola w przymierzalni. – «Bo to takie eleganckie, ekologiczne kolory» – odparłam spokojnie. – «A weź, daj spokój... jeszcze te napisy, normalnie kicha. Mogłabyś przynieść mi taką fioletową, która wisi koło lady?» Ola ostentacyjnie zbojkotowała moje odzieżowe faworytki...

W następnym sklepie nie było lepiej. W końcu weszliśmy do papuziego straganu, który wydał mi się rodzajem pstrokatego namiotu cyrkowego. Ola już w progu

W każdym razie nasze konstytuujące się wyglądy czy autowizualne wykuwają się niepostrzeżenie w napięciu między ja podmiotowym a ja przedmiotowym, choć oczywiście my sami oraz inni ludzcy aktorzy tej sceny, jak również nie-ludzcy (materialni, nadzmysłowi), bywają do tego procesu niezbędni. To już w przestrzeni sklepowej nabywane dobra stają się „obiektywnymi korelatami” – jak je określa Grant McCracken – szerszych znaczeniowych całości, które stają się przedmiotem naszej afirmacji lub odrzucenia (1990: 110). W naszej imaginacji, a może nawet bardziej w sferze emocji ubranych w znaczenia, konsumenckich fantazji, pojawia się świat *Levis’a* wraz z całym stylem życia z tą marką związanym: buntownika bez powodu, chwytającego chwile wrażliwca, romantycznego włóczęgi, wiecznie młodego subkulturowca; oczywiście *Harley-Davidson* może być – oprócz wielu innych artefaktów codzienności – doskonałym tego stylu uzupełnieniem. Podobnie – i inaczej – będzie z *Vistulą*, reprezentującą, oprócz analogicznych materialnych i wizerunkowych atrybutów, odpowiednio: stateczność, dostatek, sukces zawodowy, rozsądny konformizm, powodzenie itd.

Grant McCracken zauważa przy tym, że poszczególne dobra, dopóki nie zostaną nabyte, stanowią rodzaj „mostu” łączącego kupującego z „nieobecnym znaczeniem” (*displaced meaning*), reprezentującym szerszy życiowy projekt będący przedmiotem aspiracji czy pożądania. Nawet zwyczajne przywołanie go w umyśle bywa wystarczającym bodźcem do nakierowania uwagi na inne obiekty związane z tym „wyjściowym” – wartości z nim skorelowane, emo-

zapiszczała radośnie: – «Yes, yes, yes! To jest to!» W pięć minut wyszarpała stertę koszułek i z gorączkowym entuzjazmem przymierzała jedną po drugiej. – «Ej, no i jak myślisz, która jest najfajniejsza?» – wskazała trzy wyselekcjonowane top-kandydatki. Na pierwszej widniał slogan: „Sexy princess”, na drugiej „Pink, Crazy, Funky Girl”, a na ostatniej (przerażliwie różowej i upstrzonej kryształkami) „Sweet Doll”. Nie podobała mi się ani jedna. Musiałam być jednak dyplomatką:

– «Kochanie, hmm... nie wiem czy to dobry pomysł epatować takim napisem» – wskazałam pierwszą bluzeczkę. – «Ej, no ciocia, przecież znam angielski co nie? Uczę się...» – przerwała Ola, jasno dając mi do zrozumienia, że co najwyżej mogę wypowiedzieć się na temat fasonu czy koloru. Westchnęłam. Moja siostrzenica wybrała... najbrzydszy podkoszułek. Sweet Doll. Z zadowoleniem (ona – bo kupiła wymarzony T-shirt, ja – bo doszłam do wniosku, że są na tym świecie rzeczy i sprawy, na które jestem już za stara i lepiej się w to nie mieszać) skierowałyśmy się do wyjścia. – «Nie przeszkadza ci ten napis „słodka lalka?» – próbowałam drażnić temat, bo w sumie to jednak chciałam nie czuć się tak staro i obco. – «No co ty. To taka przenośnia i żart» (<http://www.blog.helendoron.pl/tag/zakupy>, odczyt 23.12.2008).

cje, możliwości itd.⁵. Nabycie jednak owego dobra odbiera mu rolę pośredniczenia między „tym” a „tamtym” światem, między kupującym a pewnym nigdy nie możliwym do zrealizowania ideałem życiowym, zmusza jednak do wskazania innego produktu, który przejmie tę rolę (zob. McCracken 1990: 110). Dodajmy jednak, że współcześnie należałoby częściej mówić nie w kategoriach projektu, lecz – zgodnie z życiowym nastawieniem pokroju kameleona – zgoła chwilowych zachcianek.

W istocie, przestrzeń sklepowa jest tą sceną, w której – jak się rzekło – kurtyna podnosi się po raz pierwszy. Właściwie należałoby uznać ją raczej za teatralną garderobę, w której aktorzy codzienności przysposabiają się do odgrywanych na scenie ról. Nie przypadkiem za atrybut tej profesji uważa się powszechnie maskę, będącą tu i ówdzie nieodłącznym elementem spektaklu, podobnie zresztą, jak i wspomnianego karnawału, a w bardziej pierwiastkowym wymiarze – rytuału. Przypomnijmy ponadto, że w rozmaitych kulturach maska bywa centralnym elementem doświadczenia ekstatycznego, podczas którego na przykład szaman nabywa mocy niezbędnej do uzdrowienia chorego czy podtrzymania ustanowionego porządku społecznego. Podobną rolę maski zdaje się odgrywać i ubiór, liminalny kompleks sprowadzony tym sposobem do roli znaków, w istocie – rytualnych atrybutów służących wyrażaniu relacji inkluzyj/ekskluzyj wobec określonej zbiorowości, na przykład klanu, i jej kosmologii. Ubiór czy makijaż dzieli tutaj wspólną część z maską w obrębie cechy istotnej dla obu tych atrybutów. Służą one mianowicie ukryciu, ochronie jednostkowej jaźni, ujednoliceniu, które w znanych antropologom systemach totemicznych sprowadzało się do reprezentowania określonego klanu. Jednocześnie to właśnie maska pozwala wyodrębnić jednostkę z klanu (zob. Mauss 1973c) – kształtować osobowy habitus. Miejsce zakupów odgrywa zatem rolę szczególną – to tutaj zaczynają się materializować wizerunki i style, które istotnie przyczyniają się do kształtowania kupujących – nie tylko materialnie.

⁵ Jeszcze w latach siedemdziesiątych, a nawet osiemdziesiątych minionego wieku rzeczony levis'y czy wranglery były przedmiotem zachwyty całej polskiej nastoletniej populacji. Ich cena, równa wówczas przeciętnej płacy miesięcznej, skutecznie stymulowała do marzeń na jawie o świecie, który reprezentowały, w którego częście można było wszak zakosztować, jeśli już pożądane dzinsy udało się z wielkim wysiłkiem nabyć.

ZAKUPY JAKO DAR OFIARNY

Zarysowany powyżej krajobraz współczesnych lifestylowych, jak to określa dosyć osobliwy derywat, zakupów wskazuje na ich charakterystyczne cechy typowe dla ponowoczesności (późnej nowoczesności), w której zbiorowe czy jednostkowe, często narcystyczne samospelnienie, również poprzez nabywanie określonych dóbr, wydaje się jednym z najbardziej znaczących rysów. Zakupy to jednak nie wynalazek ostatniej doby, lecz – jak się rzekło – w rozmaitych postaciach praktykę tę uprawiano od tysięcy lat. Wprawdzie w każdym okresie dostrzeżemy jakąś dozę autoafirmacji, zbiorowej czy jednostkowej, to jednak najczęściej kojarzą się z bardzo zwyczajną codziennością: udawaniem się na cotygodniowy targ, który – zdarzało się – odbywał się i o cały dzień drogi od miejsca zamieszkania zainteresowanych, codziennym chodzeniem do sklepu na rogu czy wreszcie – znów – cotygodniowym popychaniem ciężkiego wózka po tysiącach metrów kwadratowych hipermarketu. Trudno w tych przypadkach doszukiwać się elementu narcystycznej kanikui, nie mówiąc już o święcie, a raczej czegoś zgoła odwrotnego: nużące, mozolnej pracy z elementami poświęcenia, zwykle dla dobra bliskich – dzieci czy współmałżonka. Konstatacja taka nie jest wcale tak oczywista, jak by się na pozór wydawało. Wiemy już, że pozorna zwyczajność ludzkich praktyk może być zwodnicza, co wielokrotnie przy rozmaitych okazjach wykazywali antropolodzy. Podobnie może być i z owymi „tradycyjnymi” zakupami, zresztą analogicznie, jak w wypadku tych „niezwykłych”, często kompulsywnych czy dokonywanych na pokaz, słowem – „irracyjnych”, jak by to określił Gell.

Wróćmy zatem do wskazanej wcześniej analogii świętowania, w szczególności tego związanego z rocznym cyklem obrzędowym, i kupowania, i zauważmy, iż nie było to wyłącznie efektowne porównanie, skoro mamy tu oczywistą czasową koincydencję. Daniel Miller na innym zgoła, głębinowym poziomie kultury, dopatruje się istnienia takiego cokolwiek quasi-religijnego rysu zakupów, sięgając po bardziej ukryte strukturalne uwarunkowania, wskazujące na kulturową homologię tych dwóch form praktyk codzienności i niecodzienności zarazem, które w konsekwencji każą postrzegać zakupy jako rodzaj rytuału. Zauważa mianowicie, że zakupy można traktować jako współczesny akt ofiarny, znany wszak nie-

zliczonym kulturom, który – najogólniej rzecz ujmując – polega na poświęceniu czegoś w celu otrzymania czegoś innego (Miller 1998: 99). Czy to będą dawniejsze słowiańskie święta plonów, znajdujące współczesną kontynuację w tzw. dożynkach, czy przypadek kozła ofiarnego kultur Bliskiego Wschodu, ofiar z ludzi praktykowanych przez niektóre społeczeństwa Nowego Świata czy nawet męczeńska śmierć chrześcijańskiego Boga-człowieka powtarzana w postaci liturgii ofiary, wszędzie aktowi temu towarzyszy ponadto jakaś postać destrukcji i/lub konsumpcji składanej ofiary. Można mówić tutaj o swoistym akcie wymiany, w którym uczestniczy człowiek i siły reprezentujące rzeczywistość nadzmysłową. Według Millera, cechą taką posiadają również zakupy, w których trakcie wypracowany kapitał zostaje wymieniony na jakieś dobra, a zatem zużyty, skonsumowany, żeby nie powiedzieć – zdestruowany. Czy jednak jest to wystarczający powód, by zakupom przypisywać charakter ofiary? Partnerem typowej ofiarnej – nazwijmy to – „interakcji” jest bóstwo lub inna nadzmysłowa reprezentacja. Czy jednak w wypadku zakupów da się wskazać takiego transcendentnego adresata?

Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy przywołać inną praktykę pokrewną zakupom, mianowicie obdarowywanie. Kategorię daru, znaną doskonale antropologii, można także interpretować jako rodzaj aktu ofiarnego (na przykład w chrześcijaństwie inkarnacja i w konsekwencji śmierć Jezusa interpretowane są jako dar Boga złożony człowiekowi), również dlatego, że i tutaj znajdziemy zwykle ów element odwzajemnienia. Miller odwołuje się do podzielnego doświadczenia, w szczególności okresu dzieciństwa (znanego też piszącemu te słowa), obdarowywania wnuków przez dziadków, często za sprawą znacznych wyrzeczeń tych drugich. Nie ma tutaj jednak mowy o dającej się wskazać czy zmierzyć wzajemności i – co więcej – nieobecne jest takie oczekiwanie. Istotą tego działania jest potrzeba nadania sensu ciągłości rodowej, a poniesiony wydatek to „dar ofiarny złożony przyszłości, który dla dorosłych służy uprawnomocnieniu przeszłości” (1998: 102). Jest to prawdopodobnie – według Millera – pozostałość odczucia owej transcendencji i nieśmiertelności reprezentowanej przez rodzinę i dom, jakości w tej perspektywie bezcennej. Mamy tutaj zatem i często wskazywany element wpisany w morfologię każdej ofiary, mianowicie jej społeczny i psychologiczny aspekt w rozumieniu odnowienia zbiorowego i/lub indywidualnego porządku. Tradycyjnie i cyklicznie

w kulturze Zachodu odbywa się to przynajmniej raz w roku, właśnie w związku ze Świętami Bożego Narodzenia, może wprowadzić zdarzać się i częściej: na imieniny, urodziny, komunie czy nawet bez okazji, co praktykują liczni dziadkowie, dorzucając się choćby do kieszonkowego wnuków. Tę pokoleniową ciągłość w trybie najbardziej codziennym realizuje zresztą sam fakt oszczędzania na poczet składanych prezentów. Miller nie waha się przypisać mu cech z porządku etyki Kantowskiej przełożonej na język codzienności, mianowicie jest ono wyrazem odmowy zaspokojenia chwilowego, indywidualnego pożądanego na rzecz celu wyższego (1998: 103).

Dobrą historyczną pozaeuropejską ilustracją cyklicznego obdarowywania, którego przykłady znajdziemy również i w kulturze współczesnej nie tylko w związku ze Świętami Bożego Narodzenia, może być instytucja potlachu, rytualnego rozdawnictwa dóbr materialnych, praktykowana swego czasu przez Indian północno-zachodniego wybrzeża Ameryki Północnej. Jedną z jej cech było strukturalne usytuowanie obdarowywania w kulcie przodków, charakterystycznym dla tamtejszych wierzeń totemistycznych. Talizmany, tarcze herbowe czy wszelkie inne atrybuty rodowej ciągłości były przedmiotem wewnątrz- i międzypokoleniowej cyrkulacji, obdarzone zaś swoistą duchowością inkarnowały rodową genealogię. Jak zauważył badacz tej praktyki, Marcel Mauss: „rzeczy mają osobowość, a osobowości są niejako trwałymi rzeczami klanu” (1973b: 276)⁶. Dodajmy ponadto, że potlach jest przypadkiem porównywalnym z Bożym Narodzeniem nie tylko ze względu na religijny aspekt („uczestniczący w nim wodzowie ucieleśniają przodków i bogów, których imiona noszą, których tańce tańczą i których duchy nimi władają”; Mauss 1973b: 264), lecz także społeczny, rytualny – służy utrwalaniu istniejących społecznych hierarchii i więzi, w tym głównie tych rodowych.

Oczywiście, obdarowywaniu w obrębie innych układów między jednostek również można przypisać, z zachowaniem odpowiednich proporcji, ów ofiarny rys, z którym wiąże się doza

⁶ Często współczesne formy kompulsywnych zakupów określane są jako rodzaj swoistego potlachu, zwłaszcza w porównaniu z jego schyłkową formą wyrażającą się niszczeniem dóbr, ogólnie – nadmierna konsumpcja społeczeństw współczesnego Zachodu jawi się jako bezcelowe marnotrawstwo, podobnie jak ów potlach; nie to jednak dosyć powierzchowna analogia jest tutaj podstawą przedstawionego porównania (zob. np. Baudrillard 2006a).

poświęcenia, wyrzeczenia, czasem długotrwałego oszczędzania na poczet zaplanowanych zakupów; może to dotyczyć współmałżonka, przyjaciela, dziecka. Zresztą wspomniany dar to przypadek pierwotnej wymiany naturalnej, która z kolei jest „przodkiem” współczesnych zakupów. Mamy zatem istotną gatunkową ciągłość, skoro niezbędnym poprzednikiem obdarowywania jest dokonanie stosownego zakupu. Lecz skoro tak, to można zasadnie domniemywać, że zawartość sugerowanej przez Millera ofiarnej transcendencji – afirmacja osób i związanych z nimi wartości, uprawomocnionych przez sakralny stosunek wobec ciągłości rodowej – obecna jest zatem w każdym akcie zakupów. Zauważmy przy tym, iż mimo poważnych zmian w strukturze współczesnych społeczeństw, wciąż podstawowym podmiotem w tej sferze jest rodzina, reprezentowana przez techniczny termin „gospodarstwo domowe” (potwierdzają to badania Millera i in. 1999). Wszelkie najbardziej codzienne i zwyczajne zakupy dotyczą tej jednostki życia społecznego i ekonomicznego, choćby było to gospodarstwo jednoosobowe. Nie powinna dziwić zatem tendencja marketingowców czy specjalistów od reklamy do eksponowania właśnie rodzinnego charakteru zakupów.

... I AKT OFIARNY

W tym obramowaniu należy wszak wprowadzić pewne istotne rozróżnienie na: „rodzinne zakupy” i „rodzinny kontekst zakupów” (Miller i in. 1999: 92). Te pierwsze, robione czasem w dni wolne od pracy, na przykład w niedzielę, stąd bywa, że potępiane lub przynajmniej wyśmiewane, okazują się często jedyną trwałą współczesną formą afirmacji rodziny i jej przesłania kultywowania i potwierdzania rodowej ciągłości oraz składających się na nią treści. Nade wszystko chodzi tutaj jednak o ujęcie reprezentowane przez ów „rodzinny kontekst zakupów”, obecny w sposób stały, a nie jedynie incydentalny, jak w pierwszym przypadku, obecność rodziny w rozumieniu zarówno pewnej grupy osób połączonych więzami krwi, jak i cementujących ją wartości i uczuć. To ona jest podczas dokonywania „zwykłych” zakupów, niekoniecznie tych lifestylowych, podstawowym odniesieniem, uprawomocnieniem i źródłem decyzji dotyczących tego co, gdzie i kiedy należy nabyć. Miller dodaje tutaj jeszcze, że wspomniany element transcendentny zakupów

wciela się w uczucie miłości wobec najbliższych, w szczególności wobec dzieci, wyrazicielem jej zaś jest osoba, która najczęściej zakupów dokonuje, jak również ma przypisaną rolę depozytariusza rodzicielskiej miłości – kobieta (1998: 108). Oczywiście nie chodzi tutaj o romantyczny ideał miłości, lecz miłość rozumianą jako ideologiczny fundament złożonych stosunków, w jakich pozostają członkowie gospodarstwa domowego⁷.

Przywołajmy zatem otwierający te rozważania pogląd Mary Douglas, że kultura to miriady indywidualnych wyborów, które jednak dotyczą nie rodzajów dóbr samych, lecz rodzajów stosunków społecznych. Tędy też przebiega argumentacja Millera, gdy stwierdza, że jeśli ofiara jest wyrazem pragnienia bóstwa, to analogicznie zakupy są wyrazem pragnienia drugiego. Innymi słowy, celem zakupów jest nie tyle nabywanie dóbr, których ludzie pragną, lecz zapewnienie sobie pozostawania w związkach z tymi, którzy ich pragną. Leży to nade wszystko w genderowej roli kobiet, twierdzi Miller, i – co więcej – funduje istotny element charakterystycznego dla tej płci kulturowej statusu i wynikającego z niego habitusu, zbioru dyspozycji, które najlepiej oddaje słowo „poświęcenie”, dopełniające zarysowany powyżej ofiarny habitus. I nie jest to sytuacja przynależna wyłącznie pewnemu okresowi historycznemu, w którym można by wskazać szczególną dominację patriarchatu, ponieważ postawa ta zakorzeniona jest nade wszystko w niezbywalnej potrzebie religijnego oddania, poświęcenia, które wtórnie uprawomocnia zarówno prehistorię patriarchatu, jak i posthistorię dziecka wymagającego opieki (Miller 1998: 149)⁸.

Sformułowane przez Millera tezy mogą się wydawać kontrowersyjne. W rzeczy samej, za takie można by uznać stwierdzenie, że „zakupy dotyczą nade wszystko miłości” (1998: 150), co oznacza, że w istocie zakupy to zewnętrzny wyraz pewnego stanu jednostkowej duchowości i stanu relacji międzyludzkich. Ta kontrowersyjność przestanie jednak być tak oczywista, jeśli uświadomimy

⁷ Ujęcie to jest zresztą zbieżne z koncepcją niewidzialnej religii Luckmanna, gdzie rodzina występuje jako jeden z podstawowych elementów „współczesnego świętego kosmosu” (1996: 150).

⁸ W angielskim słowo *sacrifice* oznacza zarówno ofiarę, poświęcenie, jak i wyrzeczenie, lecz to nie tylko językowa homonimia sprawia, że status kobiety i „status” ofiary okazują się tak bliskie, lecz nade wszystko wzorce i wartości kulturowe (zob. np. Bourdieu 1990).

sobie, że ów ofiarny habitus, tak znamienity w szczególności dla jednej z płci kulturowych, to przypadek „drugiej natury” według Bourdieu, która skutecznie skrywa się pod oczywistością codzienności. Ta jednak nigdy nie jest pewna, a uchwycenie jej możliwe jest tylko przez przyjęcie postawy radykalnej obcości, antropologicznego *epoché*, czego wywód Millera jest przykładem bodaj najdalej posuniętym. O postawę tę często niezwykle trudno, gdy przedmiotem namysłu jest kultura własna badacza, a wobec tego na przykład postulat Geertzowskiego gęstego opisanego jawi się wówczas cokolwiek kontrydutyjnie.

By tę aporię przezwyciężyć, wyobraźmy sobie, że nie jesteśmy członkami ponowoczesnego społeczeństwa konsumpcyjnego początku XXI wieku, lecz żyjemy w czasach starożytnych albo nawet biblijnych. To tam składanie ofiar praktykowano na tyle często i regularnie, że stanowiły one nieodłączny element codzienności, niewyodrębniony szczególnie z innych działań. Potwierdzają to zarówno źródła historyczne, które podają, że w pewnych okresach w starożytnej Grecji całość konsumowanego mięsa pochodziła z rytualnych ubojów, jak i przekazy starotestamentowe, które poświadczają wszechobecność ofiar składanych nie tylko w trakcie każdego rytuału cyklu dorocznego czy rodzinnego, lecz także w codziennych sytuacjach zwyczajnych, a nawet – jak zauważa Miller – cokolwiek *ad hoc* (1998: 98). Można mówić tutaj o swoistym „spospolitowaniu” ofiary, której towarzyszyły ponadto liczne praktyki magiczne.

Należałoby zatem postawić pytanie, czy w czasach poprzedzających refleksję naukową Tylora i Frazera istniało autonomiczne, wyodrębnione pojęcie ofiary, które nie byłoby synkretycznie zrośnięte zarówno z całością praktyk religijnych, jak i tych niereligijnych? Czy my, jako hipotetyczni mieszkańcy tamtego świata, dysponowalibyśmy taką dozą autorefleksji, że potrafilibyśmy w przytomności umysłu rozróżnić techniczną/mistyczną użyteczność w obrębie takich działań, jak na przykład zasiew pól i poprzedzająca tę czynność całopalna obiata? Jeśli zgodzimy się z poglądem, że w przednowoczesnym świecie człowieka nie ma mowy o znanych nam współcześnie postaciach obiektywizacji, które pociągałyby jakiegokolwiek przedmiotowe i pojęciowe ujęcie rzeczywistości (zob. np. Kowalski 1999), to winniśmy przyjąć, że ofiara jako rytualno-magiczna praktyka byłaby bezprzedmiotowa i bezcelowa, jeśli nie stanowiłaby elementu działań tej jakości z naszego punktu widzenia pozbawio-

nych. Krwawe ofiary ze zwierząt, bezkrwawe z płodów rolnych czy chrześcijańska ofiara chleba i wina nie miały i nie mają sensu jedynie w swej autonomii, jeśli nie towarzyszą im stosowne działania w rodzaju odpowiednio zaplanowanego polowania, obsiania pola, kuracji stosownej do przypadku chorobowego czy codziennego stosunku wobec bliźniego. Im bardziej wstecz przesuwac się będziemy po ścieżce dziejów, tym bardziej ów związek okaże się tyleż nieodczuwany, co niedostrzegalny, tym bardziej natykać się będziemy na obecność wewnętrznie nierozróżnialnego, wszechogarniającego sensu.

Nie oznacza to wszakże, iż od owego synkretycznego sensu jesteśmy dziś uwolnieni, a jedynie możemy mówić o deficycie dystansu poznawczego, niezbędnego do gruntownia dna takiej praktyki kulturowej, jaką są na przykład zakupy, które prowadziłyby do dostrzeżenia ich uwikłania w taki całościowy sens i w tym przypadku. Ponadto silnie obecna Baudrillardowska metafizyka użyteczności (1981; zob. rozdz. IV.1), tak charakterystyczna dla naszych czasów, skłaniająca nas do widzenia świata raczej w kategoriach potocznie rozumianej techniki, pragmatyki, co najwyżej manipulacji społecznej czy psychologicznej, sprzyja skutecznemu utrzymywaniu nas w obrębie wyrosłych z niej nawyków myślowych, utrudniających zawieszenie oczywistości, które – w istocie – nie mają żadnej innej, jak jedynie kulturową proveniencję. Podobnego dystansu pozbawieni byli dawniejsi wyznawcy składania ofiar, a i współcześni, którzy wierzą na przykład, że samobójcza śmierć w obronie religii, na przykład islamu, jest najlepszym gwarantem zbawienia. Dotyczy to zresztą i innych „wiar”: w głupotę blondynek, prawdę słowa drukowanego („przecież w gazecie pisało”), pazerność Żydów, niezbędną eleganckiego wyglądu w pewnych sytuacjach („Trza być w butach na weselu”), wyższość wykształcenia nad jego brakiem, niewidzialną rękę rynku, niezawodność ustaleń nauki, warcholstwo Polaków i/lub ich fantazję itd. Odnosi się to wreszcie i do wiary w to, że zakupy należy traktować albo jako czynność niezbędną do zapełnienia nam brzuchów, albo jako bezmyślne nabywanie dóbr stymulowane przez specjalistów od marketingu i reklamy lub też jedno i drugie. Wydaje się, że nie doceniamy całościowej, synkretycznej struktury świata współczesnego, zbyt pochopnie taksonomizujemy go i autonomizujemy jego sztucznie wyodrębnione składowe, a ogólnie – banalizujemy go, co dotyczy również dyskutowanych zakupów, a następnie tak skonceptualizowaną rzeczy-

wistość uznajemy za ontologiczną oczywistość. Ta jednak zawsze winna być w oglądzie badacza podejrzana, co potwierdzają powyższe ustalenia skłaniające do sformułowania konkluzji, że poprzez to, co cenowo wymierne – zakupy, realizuje się coś, co uważa się wciąż za bezcenne⁹.

⁹ Znamienne jest to, że słynny w dobie obecnego kryzysu ekonomicznego *bailout*, kapitałowe wspomaganie przez państwo zagrożonych upadkiem firm czy banków, bywa określany jako „kupowanie zaufania”, a więc czegoś niemierzalnego i bezcennego zrazem; istotny okazuje się tutaj społeczny rys tego działania, „kupowanie” to bowiem służy utrwalaniu nie tyle powiązań ekonomicznych (na przykład przez udrożnienie systemu bankowego), ile więzi społecznych – nie w skali rodziny jednak, lecz w skali społeczeństwa.

4. Dom – świat życia poważnego

Roch Sulima (2000) w znanym zbiorze na temat antropologii codzienności umieścił również przemyślenia na temat życia na działce. Termin „życie” pojawia się tutaj być może nieco na wyrost, gdyż i czas spędzany na działce to na ogół kilka weekendowych godzin, niezbędnych do przeplewienia grządek czy wykopania marchewki. Wszelako niektórym zapalonym działkowiczom zdarza się spędzać tutaj i cały urlop, a zatem właściwie życie toczy się wówczas w najlepsze. Te oczywiste konstatacje okazują się mało istotne wobec konceptu, który formułuje autor, nie tylko z powodu podobieństw działkowej architektury z architekturą bajkową, a mianowicie sięga on po pojęcie rytuału, który ma reprezentować najbardziej źródłową praktykę obecną w działkowym życiu. Autor zwraca zatem uwagę na liminalność życia działkowego w szeregu kultura/natura, jego progowość, pośredniczenie między „czasem pracy i czasem wolnym, powszednim i świątecznym, czynnościami sprawczymi i autotelicznymi” (2000: 24). Powiada: „Ambiwalentny charakter działkowego świata sankcjonuje paraobrzędy czy pararytualny sens czynności, rzeczy, zachowań związanych z tym miejscem” (2000: 24). W dłuższej wypowiedzi ujmuje to następująco:

Kiedy myślimy o rytuałach, to mamy zazwyczaj na myśli naturalne sposoby rozwiązywania istotnych dla wspólnoty sprzeczności i konfliktów egzystencjalnych. Tak, jak można, w perspektywie historii społeczeństw i tradycji ludzkiej kultury, mówić o rytuałach „przekraczania”, czy „zdo-bywania” (procesy ukierunkowane na podwyższanie statusów, zmiany paradygmatów, przekształcanie systemów), tak – być może – przychodzi nam dziś mówić o rytuałach „wycofania”, rytuałach obronnych, ukierunkowanych m.in. na odtworzenie się w „małej skali”; rytuałach „rezygnacji”, towarzyszącej każdemu autentycznemu doświadczeniu ludzkiemu. Wszak chodzi o rytuał, o pewien dogłębny typ doświadczenia egzystencjalnego, a nie o teorie czy ideologie zmian społecznych (2000: 27).

DOM – URZĄDZENIE EGZYSTENCJALNE

Metafora „wycofania”, analogon rytuału, znajduje tutaj pewne uprawomocnienie w znanym poglądzie, pochodzącym od Arnolda van Gennepa (2006), o liminalności praktyk rytualnych, uderza jednak swą śmiałością w stosunku do tak wydawałoby się zwyczajnej sfery, jaką jest życie na działce. Wprawdzie autor waha się pomiędzy podejściem mniej i bardziej jednoznacznym, reprezentowanym tutaj odpowiednio przez pojęcia: pararytualności i rytualności. Owo wycofanie, odgrócenie się od reszty świata, nie reprezentuje jednak jedynie pewnej efektownej figury myślowej, która wprawdzie wymagałaby oszlifowania polegającego na posłużeniu się dodatkową dozą zarówno empirii, jak i teorii. Wydaje się wszakże, iż odczucie owego wycofania znajdziemy nie tylko w wypadku domku działkowego, lecz i domu mieszkalnego, domu jako zacisza, w którym dostrzegamy rodzaj azylu, co potwierdzają znane angielskie powiedzenie i oniryczna koncepcja domu Bachelarda (1975)¹. Ten ostatni w pewnym miejscu swego dzieła odnosi się do tego odczucia, stymulowanego ponadto przez element wyposażenia wnętrza, który Victor Turner zaliczyłby zapewne do klasy symboli dominujących (zob. Turner 2006): „Osoby zgromadzone pod lampą mają poczucie, że tworzą gromadkę podobną do ludzi, którzy schronili się do jakiegoś dołu czy na wyspie: czują się sprzymierzeni przeciwko zewnętrznej płynności” (Bachelard 1975: 317). Do obserwacji Sulimy – folklorysty, znawcy wyobraźni poetyckiej i antropologa zarazem – można dorzucić jeszcze uwagi filozofa, Martina Heideggera, który powiada: „Zamieszkiwać, być wprowadzonym w spokój (*Friede*), znaczy: pozostawać ogrodzonym w przestrzeń tego, co jest *fry*, tzn. w wolną przestrzeń (*das Freie*), która zachowuje wszystko, dając wolne pole jego istocie. To zachowywanie jest podstawowym rysem zamieszkiwania” (1977a: 321). To jest jednak bardzo elementarna powierzchnia, którą filozof poddaje tutaj stosownej uszlachetniającej konceptualizacji. Sulima kieruje nas jednak na

¹ Pewne, wprawdzie niereprezentatywne, dane uzyskałem, przeprowadzając test niedokończonych zdań na kilkudziesięcioosobowej grupie studentów. Zdanie „Dom jest dla mnie...” zyskiwało zwykle zakończenie w postaci sformułowań: azylem, miejscem wyciszenia, ostoją, miejscem powrotu, miejscem odpoczynku, schronieniem, opoką, bezpieczną przystanią. Znamienne, że pojawiały się również określenia: rodzina, życie. Potwierdzają się więc obserwacje Sulimy.

tory refleksji nieco pogłębionej, gdy mówi o rytuale, jako o pewnym dogłębnym typie doświadczenia egzystencjalnego.

Już nie w stosunku do życia działkowego, lecz domu samego na jego cechę swoistego urządzenia egzystencjalnego *par excellence* wskazywali w innych nieco kategoriach Danuta i Zbigniew Benedyktowiczowie: dom-centrum, dom-sen, dom-kosmos czy nawet dom-chaos. Rytuał jako pierwotna i źródłowa praktyka kulturowa obecny jest we wszystkich tych sferach odnoszących się do domu: jego samego fundują praktyki zakładzinowe; jest miejscem wykonywania obrzędów przejścia i zabiegów płodnościowych; archetypicznym podłożem procesów indywiduacji; jego święty kąt przedłuża obrzędy liturgiczne; wreszcie stojący w nim stół jest domowym ołtarzem niezbędnym w uroczystościach weselnych, chrzcinach, świętach czy zwyczajnej modlitwie (zob. Benedyktowiczowie 1992)². Przy nim zasiada cała rodzina (w tych niezwykłych sytuacjach, które są epifaniczną ekstensją domu, lecz i dom okazuje się synonimiczny wobec święta jako takiego), czyli najmniejsza grupa społeczna. Jak zauważają Michel de Certeau i Luce Giard, opisując rolę domu:

Tutaj gromadzi się rodzina, celebrując rytm czasu, wymieniając doświadczenia poszczególnych pokoleń, witając narodziny, świętując wesela, przechodząc razem przez ciężkie czasy – wyrażając cały ten niekończący się trud rozpięty pomiędzy radością a smutkiem, trud, który może się wypełnić jedynie „wśród bliskich”, płynący niespiesznie i cierpliwie na falach życia od narodzin aż po śmierć (1998: 147).

Historia rodziny, często tożsama z historią domu, zyskuje wówczas cechę mitycznej narracji, powtarzanej przy tych wszystkich okazjach, opowieści składającej się tyleż z poważnych, a czasem traumatycznych zdarzeń z przeszłości, indywidualnych biografii, co dykteryjek i dowcipów zaklętych w czasie ponad przesuwającymi się pokoleniami. Poprzez nią odbywa się powtarzany nieustannie rytuał rodzinny, reaktualizujący coraz bardziej sakralizujące się zdarzenia z przeszłości.

Wskazane przykłady praktyk rytualnych, nieodmiennie związanych z domem, dotyczą w szczególności społecznego wymia-

² We wspomnianym teście zdanie „Momentem w ciągu roku, który najbardziej jarzmy mi się z domem, jest...” kończone było wyłącznie za pomocą słów: święta, Boże Narodzenie, rzadziej Wielkanoc.

ru ludzkiego bytowania. Jego pierwotnym wyrazem jest rodzina, w tym ta nuklearna, lecz odnosi się to i do dalszych kręgów krewniactwa czy powinowactwa. Zaczynało się to zresztą od budowania domu dla państwa młodych, w czym zdarzało się uczestniczyć i całej wsi. Czy jednak dziś można mówić o rytuale domu i rytuale w domu? Znamienne jest nieodmierne dążenie młodych dorosłych, w tym par małżeńskich, do posiadania własnego kąta. Odnośnie do współczesnego krajobrazu kulturowego, de Certeau i Giard uważają, że dzieje się tak na skutek dojmującego ciężaru życia po miejsku, z jego anonimowością, uniformizacją, uciążliwością wielogodzinnych peregrynacji w gąszczu miejskiej dżungli, z wyzierającymi zewsząd nachalnymi znakami, kuszącymi lub napawającymi obawą. Jedynie własny dom zapewnia bezpieczeństwo i wytchnienie – spersonalizowana, prywatna przestrzeń, gdzie sposób życia zyskuje swą skończoną nieredukowalną formę (1998: 147). Dodajmy zatem: formę źródłową w rozumieniu czegoś ontologicznie pierwotnego, gdzie powrót do domu oznacza powrót do źródła, nawet, jeśli jest to źródło trudne do wykrycia, ponieważ skrywające się pod warstwami betonowej dżungli. Owe źródłowości mogą wszakże doświadczyć i osoby z zewnątrz, na przykład zaproszone na kolację, do których właściciel zwraca się słowami: „To jest sposób, w jaki właśnie to robię” lub „W moim domu rodzinnym zawsze tak robiliśmy”; może to dotyczyć równie dobrze sposobu nakrycia stołu, przyrządzenia potrawy czy tematu rozmowy. Przytaczani autorzy zrazu dziwią się, że im skromniejsza i bardziej ściśnięta domowa przestrzeń, tym bardziej wypełniona różnymi dodatkami i rzeczami, lecz zaraz zauważają, że materialne nasycenie, które jest zarazem nasyceniem emocjonalnym, wydaje się nieodzowne do pielęgnacji znajomego mikrokosmosu, najbardziej intymnego i własnego miejsca, do którego wraca się na noc – po pracy, po szkole, codziennej wędrówce po świecie, który nosi znamiona chaosu (zob. de Certeau, Giard 1998: 147)³.

³ Charakterystyczne są pod tym względem tradycyjne dziewiętnastowieczne polskie wnętrza mieszczańskie, których całkiem liczne przykłady znajdziemy i dziś. Uderza w nich zmasowane nagromadzenie mebli, sprzętów, ozdób, obrazów oraz rozmaitych drobiazgów, których biografię można często liczyć na wiele pokoleń wstecz. W tym szczególnym przypadku korzeniami sięgają częstokroć dawniejszej tradycji szlacheckiej, stąd też ich obecność; ich przekazywanie to rodzaj nieustannej

Coraz częściej, nie tylko młode małżeństwa, gdyż i młode osoby samotne uważają posiadanie własnego kąta za oczywistość – proces socjalizacji, w tym pielęgnowania stosunków rodzinnych, domaga się wykształcenia również tożsamości osobowej, a nie tylko tej grupowej. Zresztą zdarza się, że młodzi ludzie wolnego stanu wynajmują grupowo mieszkania, przedłużając czas środowiskowych, rówieśniczych interakcji poza czas nauki czy pracy. A zatem jakoś rozumiany dom wydaje się nieodzownym elementem wykuwania się tyleż grupowych, co osobowych tożsamości, integrowania się w gronie jednych, różnicowania zaś od innych – te dwa jednocześnie mechanizmy również określają funkcję rytuału⁴. W tym rozumieniu dom i to, co znajduje się w jego wnętrzach, okazują się nieodzowną symboliczną podstawą i podłożem dla grup i osób. Odległym echem tego uwarunkowania jest formuła określająca pochodzenie, gdy mówimy na przykład o pani Malinowskiej, że jest Kowalska „z domu” – dom trwa niejako w osobie, która mimo jego opuszczenia jest jego ludzkim wcieleniem. Zresztą wspomniane angielskie powiedzenie ustanawia w istocie ontoantropologiczną tożsamość mnie i mojego domu. Nie przypadkiem dotyczy to kobiety, w licznych tradycjach tak silnie związanej z ogniskiem domowym, na której zwykle spoczywa obowiązek pielęgnowania tradycji rodzinnych („Mówię Matko! A myślę o tobie, mój Domu, tak zwykły, a dla dziecka latem tak wspaiały” – powiada poeta, Edmund Jaloux; za: Bachelard 1975: 324)⁵ Dom sam staje się elementem sprawczym, podmiotem, i w jego murach odbywa się ta osobliwa rytualna kosmogonia – stwarzania wciąż i wciąż, z każdym porankiem, tych, którzy go zamieszkują, i do pewnego stopnia przez to, z czym w owym domu obcuje; jest miejscem, „gdzie każdy dzień jest pomnożony przez wszystkie dni poprzednie” (Stark 1948: 55; za Tuan 1987: 183).

materiałnej mnemotechniki praktykowanej przez kolejne pokolenia, dla których są inkarnacją ciągłości rodowej.

⁴ „Oniryzm to siła, która łączy, a zarazem siła, która różnicuje” – pisze Bachelard (1975: 324). W tym rozumieniu rytuał zawiera dozę oniryzmu, co po koncepcji indywiduacji Junga wydaje się dosyć oczywiste. Warto dodać przy tym, że Bachelard funkcję oniryczną przypisywał domowi.

⁵ We wspomnianym teście zdanie „Najważniejszą osobą w moim domu jest...”, niemal wyłącznie kończyło słowo „mama”.

SPOŁECZNA FUNKCJA DOMU

Nie ma wątpliwości, że wnętrza domowe są nie tylko obiektami działań związanych z preferencjami zamieszkujących je osób, lecz także stanowią przestrzenne obramowanie dla budowania i pielęgnacji ich tożsamości, zarówno osobowych, jak i grupowych – gdy dotyczy to rodziny czy grupy przyjaciół (zob. Woodward 2001: 121). Sposób ich urządzenia wykracza zresztą poza luźne preferencje estetyczne i wybory w tym zakresie okazują się istotne i nieodzowne dla całości poczucia identyfikacji. Z badań Madigan i Munro wynika na przykład, że dom jest nie tyle wehikułem dla określonych wyborów i ekspresji estetycznych, lecz nade wszystko podkreśla się jego niezbywalną rolę jako niezbędnego elementu etykiety, gościnności, miłej atmosfery, co dotyczy osobliwie kontaktów z „obcymi”, tymi, którzy przychodzą z zewnątrz (Madigan, Munro 1996; za: Woodward 2001: 121). W szczególności często centralnie usytuowany pokój gościnny – jak zauważa Stephen Riggins, który bodaj jako pierwszy przeprowadził badania etnograficzne współczesnego wnętrza mieszkalnego – „stanowi przestrzeń integracji domowników, jak również scenę selektywnych kontaktów ze światem zewnętrznym” (1994: 101), a „duża część domowych staroci, pamiątek z podróży, prezentów, drobiazgów itd. symbolizuje stosunki z innymi ludźmi” (1994: 105)⁶. Łacińskie słowo *família* oznaczało nie tylko członków rodziny, lecz i domostwo oraz jego wyposażenie. Coś zostało zapewne z tego wspólnego językom europejskim źródła i w tym ujęciu szczególne rzeczy wypełniające wnętrza, zwłaszcza to główne, mówią coś o stosunkach z innymi, nie tylko przodkami przez nie reprezentowanymi; zakodowane zostają w nich określone przekazy, które odczytuje jedno spojrzenie domownika. Mogą to być portrety wnuków, pamiątki z podróży otrzymane od członków rodziny czy znajomych, wszelkie drobiazgi, czasem mało użyteczne (lampy, makatki, flakony, statuetki), które wraz z nabyciem cechy daru, wcielają coś w sobie z donatora, ich pozbycie się nie wchodzi zatem w grę. Składają się wszakże na materialny zasób owego nieustannego integrowania/różnicowania. A zatem dom nie tylko jako niedostępny obwarowany zamek, jak

⁶ We wspomnianym teście zdanie „Najważniejszym miejscem w moim domu jest...” kończone było wyłącznie za pomocą słów: kuchnia i salon (pokój gościnny).

w owym angielskim porzekadle, lecz dom przyjazny, przyjmujący i ochraniający w myśl zasady: „Gość w dom, Bóg w dom”.

Ponadto sposób zamieszkiwania, w tym kryteria organizacji i selekcji wypełniających wnętrza mieszkalne rzeczy, wyraża nie tylko wartości rodziny, a więc krąg bliższy osób, lecz i płęć kulturową, klasę czy zajęcie. Badania stratygrafii społecznej wnętrza mieszkalnego w tym aspekcie zainicjował niegdyś Pierre Bourdieu, co zresztą walnie przyczyniło się do stworzenia znanej koncepcji habitusu. Bogato ilustrując swą argumentację opisami wnętrz kabylskich, dowodzi mianowicie, że rozmaite materialne strukturalizacje stają się elementem domowego habitusu – zachowaniowych dyspozycji pozostających poza sferą świadomości mieszkańców, które kierują codziennym życiem jednostek, ich wzajemnymi interakcjami oraz interakcjami ludzi z otoczeniem mieszkalnym. Sam dom jest miejscem, w którym poszczególni mieszkańcy – w zależności od tego, czy są mężczyznami, czy kobietami, dziećmi albo dorosłymi – mają przypisane właściwe sobie miejsca, pory dnia, w których w owych miejscach mogą przebywać lub dziedziny aktywności (zob. Bourdieu 2007: 59 i n.). Rzeczy wówczas komunikują – w węższym sensie rytuału – określając metaforycznie poprzez swe pozycje miejsca osób, które reprezentują czy wręcz inkarnują. Dotyczy to również przekazu międzypokoleniowego samego domu, a gdy ten warunek nie jest spełniony – to choćby poszczególnych rzeczy „przychodzących” z rodzinnej przeszłości, „spoglądających” na ich aktualnych użytkowników i „przemawiających” do nich w specyficzny sposób. Zdarzenia z przeszłości, składające się na takie niesformalizowane relacje, zostają niejako inkarnowane w rzeczy, które z nimi są związane. Grant McCracken zauważa:

Otoczeni przez nasze rzeczy nieustannie doświadczamy tego, kim jesteśmy oraz kim chcielibyśmy być. Otoczeni przez nasze rzeczy jesteśmy zakorzenieni w naszej przeszłości; są one tego wizualnym dowodem. Unieruchamiają nas poprzez przypominanie naszej przeszłości, poprzez czynienie jej potencjalną, istotną częścią naszej terażniejszości” (1990: 124).

Dom staje się prywatnym muzeum pamięci, w którym przeszłość staje się terażniejszością i wykracza w przyszłość (zob. Hecht 2001: 123, 141). Ten integrujący rytualny rys zawiera zarazem swój rewers – różnicowanie od tego, co na zewnątrz domu, podkreślające bądź to wyjątkowość rodziny, bądź tylko jednostki.

Czy jednak kontakty z owym światem zewnętrznym odbywają się jedynie za pośrednictwem domowego wnętrza? Hernan Vera sięga po przykład pochodzący z Holandii, który wskazuje na to, że procesy rytualnych transakcji z udziałem domu niekoniecznie wymagają przekraczania jego progów. Chodzi o funkcję okien, które w przypadku tego kraju uderzają swą osobliwością. Mianowicie charakterystycznym rysem krajobrazu urbanistycznego są tutaj nie tylko okna o znacznych rozmiarach, lecz nade wszystko szczególne funkcje, które pełnią. Stanowią wprawdzie oczywistą granicę między dwoma terytoriami – prywatnym i publicznym, wszelako odbywa się z ich pomocą rodzaj gry komunikacyjnej, która określa zakres publicznej tolerancji dla prywatności, jak i prywatnej akceptacji dla tego, co publiczne. A zatem istnieje wymóg pozostawiania odsłoniętymi tak rozumianych okien-luster, co umożliwia dosyć swobodny wgląd do wnętrza domu, jak również i widzenie tego, co dzieje się na zewnątrz. Rządzą tym jednak dosyć szczegółowe i wymagające reguły, które stanowią, że musi to mieć dyskretny charakter, obie strony, przechodnie i domownicy, muszą robić to niejako mimochodem, „spoglądając, nie patrząc”, co jest wyrazem życzliwego, nienachalnego zainteresowania „znaczących innych”. Natomiast zasłanianie okien, jak również jawne i ostentacyjne podglądactwo spotykają się z ostracyzmem. Jak zauważa Vera: „Czynienie wnętrza domowego dostępnym dla zewnętrznego wglądu jest równoznaczne z jego przeniesieniem do przestrzeni publicznej. Z kolei wizualna dostępność ulicy dla osób pozostających w domu czyni tę przestrzeń na poły prywatną” (1989: 225). Wszelako okienne dekoracje (firanki, rośliny doniczkowe, lampki, świece, statuetki), zresztą zróżnicowane ze względu na klasę społeczną czy wiek mieszkańców, stanowią widzialny dowód istnienia jednak pielęgnowanej troskliwie granicy prywatnego i publicznego (Vera 1989: 227)⁷.

⁷ Wiąże się z tym zagadnienie granic domu, które język polski bardziej jednoznacznie wyznacza niż na przykład angielski. W tym drugim przypadku istnieje wyraźne rozróżnienie na: *house* (domostwo), którego znaczenie wyczerpuje się w materialności budynku, i *home* (dom), którego znaczenia dalece wykraczają poza tę dosłowność. Joseph Amato pisze przy tej okazji: „Dom wykracza również poza ściany domostwa i ogrodu. Skupia wokół siebie kręgi dźwięków, zapachów i widoków. Obejmuje otoczenie, czas historyczny oraz wypełniające go dobra doczesne. Dom jest miejscem epifanii naturalnych: w pewien szczególny sposób dotykają go niebo i ziemia, horyzont otwiera się nań lub go zamyka, opromienia go światło, siępi na niego deszcz lub spada w postaci rzęsistej ulewy” (2002: 17).

Dom jest zatem zarazem przestrzenią integrowania nas z domownikami, lecz i odróżniania od innych, jest materialnym rytualnym idiogramem, który ma w tym zakresie podwójną i uzupełniającą się funkcję. Zarazem pełni funkcję pośredniczenia między *orbis interior* a *orbis exterior*, jednostką a społeczeństwem, intymnością a jawnością, prywatnym a publicznym. Nie przypadkiem, by nawiązać do tej rodzimej polskiej kategorii interpretacyjnej (zob. Stomma 1986), pierwszy ze światów to sfera oswojona, znana, przyjazna, również oznaczająca domostwo, drugi zaś obszar jest dziki, nieznany, groźny, oznaczający rzeczywistość poza ekumeną. Nie przypadkiem też i zatem zdarzało się, że w scenariusze rytuałów inicjacji wpisana bywała konieczność opuszczenia ekumeny, zmierzania się z zewnętrznym chaosem, zanurzenia się w niezbędnym w tym przypadku nieokreślony czas i przestrzeń liminalności. W tej perspektywie podobne funkcje integrowania/różnicowania wiążą się zapewne z innymi współczesnymi wyznacznikami domowej/urbanistycznej liminalności: drzwi, bram, ogrodzeń, żywopłotów, rowów, jak również ich poszczególnymi odmianami. Wiele do myślenia daje na przykład wznoszenie wysokich płotów i zatrudnianie służb ochrony w niektórych nowo powstałych osiedlach polskich miast, zamieszkałych przez zamożniejszą część społeczeństwa – nie chodzi tutaj jedynie o względy bezpieczeństwa.

RYTUALNA FUNKCJA DOMU

„Społeczne życie” domu sprawia zatem, że mamy nie tylko, jak to eksponują Benedyktowiczowie, funkcję kosmograficzną, kosmomorficzną, kosmologiczną domu, lecz i socjograficzną, socjomorficzną, no i – nie bójmy się tego słowa – socjologiczną; wreszcie – antropograficzną, antropomorficzną, antropologiczną. Czy jednak wskazywana w wypadku kultury ludowej poszukiwana rytualna funkcja domu to już przeszłość, czy dawniejsza tak rozumiana substancjalność ustąpiła może miejsca współczesnej funkcjonalności? Czy wskazane przed chwilą treści i praktyki związane z domem można w rzeczy samej uznać za rytualne w swej istocie? Wprawdzie zapewne do klasycznych rytuałów można zaliczyć wmurowywanie kamienia węgielnego pod nowo wznoszony budynek czy stawianie wiechy, lecz czy pozostało coś jeszcze? A nawet te i inne

pozostałości – czy nie są już działaniami symbolicznie zdegradowanymi? Jeśli przyjąć na przykład punkt widzenia Mircei Eliadego, to są. Jean Baudrillard wskazałby nawet w etnologii głównego winowajcę, której zainteresowanie kulturową pierwotnością okazywało się nieodmiennie śmiercionośnym dotknięciem, pozbawiającym ów substancjalny, niezróżnicowany świat rysu kosmologicznej kondensacji (zob. rozdz. I.1). Wszelako jeśli przyjmiemy, że pojęcie substancjalności, jako analogon owej kondensacji, podobnie jak i funkcjonalności w rozumieniu instrumentalności, są jedynie historycznie przygodnymi kategoriami ukutymi przez dociekliwą wprowadzić racjonalność naukową, jednak konwencjonalną i konstruktywistyczną w swej istocie, to przekonamy się, że w kategoriach funkcji można równie dobrze rozpatrywać znak magiczny wyryty na tragarzu czy choćby i ową wiechę, co współczesne materiały ognioodporne czy systemy antywstrząsowe.

Pojęcie substancji czy funkcji same są kulturowo określone, podobnie jak i pojęcie rytuału. Nieraz zdarzało się, że rozmaite tubylcze ludy dowiadywały się w zetknięciu z etnologiem, że mają jakieś *kastoms*, co w konsekwencji prowadziło zresztą często do erozji ich kultury. A zatem być może i we współczesnym domu w mniejszym stopniu, jeśli w ogóle, znajdziemy symboliczne odniesienia do drzewa, świątyni, świata, podobnie też nieczęsto, jeśli w ogóle, występują w nim wskazane przez Benedyktowiczów rytuały. Nie oznacza to jednak, że w tych i innych funkcjach jego kosmologiczna czy rytualna rola zanikła. W miejsce dawniejszych *kastoms* pojawiają się nowe, jak ten działkowy, niesformalizowany i heterogeniczny w swej istocie, wskazany przez Sulimę. A może należałoby uznać, że dawniejsze źródłowe formy symbolicznych ekspresji zyskują nową postać? Szukać należy zatem innych rytuałów, nie tych dawniejszych, lecz współczesnych, które wszak – znów – skazane są na degradację, gdy tylko dotknie je szkiełko i oko badacza, jak trafnie zauważył Baudrillard. Może zatem nie warto? To już jest pytanie dla filozofa lub teologa – etnolog ma robić swoje.

Pojęcia rytu i rytuału, obyczaju i zwyczaju, obrzędu, ceremonii, gdy tylko posłużyły do „przekładu” owych działań na język badacza (ten potoczny i ten specjalistyczny), wyrywały zarazem ze stanu błogiej niewiedzy je praktykujących, konsekwentnie przekształcając je do postaci ich umowności, warunkowości, konwencjonalizacji, a z czasem również je rugując. Rzeczywistość kulturowa nie

znosi jednak próżni: w miejsce dawniejszych postrzyżyn, obrzezań, oczepin, pasowań, intronizacji, pielgrzymek, modlitw, ofiar, liturgii, zakładzin, święceń – działań symbolicznych służących owemu integrowaniu/różnicowaniu – stanowieniu, utrwalaniu lub zmianie kulturowego *status quo* – pojawiają się formy nowe. Dziś, jak zauważa Eric Rothenbuhler, tę próżnię zapełniają swą symbolicznością na przykład wydarzenia medialne, kultura popularna, zaangażowanie polityczne, ceremonie publiczne, życie organizacyjne, a nawet styl życia czy moda. Pod warunkiem wszakże, iż przyjmujemy wystarczająco szeroką definicję. Taką proponuje właśnie wspomniany autor (zob. rozdz. III.1), a wraz z jej przypomnieniem rozjaśni się może nieco bardziej owa tytułowa „powaga” domu, choć jesteśmy wciąż co najwyżej w połowie drogi, która ma doprowadzić do jej ujawnienia.

To pochodzące częściowo z inspiracji Durkheimowskiej podejście reprezentuje nową jakość w rozumieniu rytuału i dalece odbiegającą od ujęć wcześniejszych, wciąż jednak naznaczone jest pewną dozą społecznej konwencji, instytucjonalizacji, wyrażonej przez pojęcie „uwzorowania”. Niemniej pozwala dostrzec cechy tak rozumianego rytuału w wymienionych powyżej i innych jeszcze zachowaniach symbolicznych i wyjść poza te dawniejsze *kastoms*, którym w szczególności ich badacze przypisywali zarazem cechę społecznie rozpoznanej wyjątkowości. „Życie poważne” (Durkheimowskie *la vie sérieuse*; Durkheim 1990) odsyła tutaj nie tylko do sfery świętości, lecz także do wszelkich praktyk symbolicznych, którym – w perspektywie emicznej – ludzie przypisują jakąś wyjątkowość, co dotyczyć może nawet i zabawy. Wydaje się, że propozycja ta wciąż nie wystarcza jednak dla uchwycenia zagęszczonej sieci znaczeń wyrażanych przez zachowania składające się na naszą codzienność i niecodzienność, przedstawiane ostatnio w kategoriach ról społecznych, performatywów, habitusów, z których każda eksponuje pewien specyficzny aspekt życia. Wcześniej zaproponowałem jeszcze inną kategorię, która pozwala na ujęcie całego tego symbolicznie rozproszanego *theatrum* w jednej formule – kategorię rytualności (zob. rozdz. III.1).

Przypomnijmy, że choćby w takich jej przypadkach, jak zwyczajne ludzkie interakcje, w których da się jednak znaleźć pewien pion główny, określający relacje: zależności/podporządkowania, przynależności/wykluczenia, tożsamości/odrębności itd., można wska-

zać symboliczne scenariusze, których wagi nie sposób przecenić. Nawet zwyczajne podanie ręki, niczym słynne Geertzowskie mrugnięcie oka, może nieść całą masę znaczeń określających wzajemne relacje uczestników takiej pierwiastkowej interakcji – miejsce, okoliczności, wiek, pozycja społeczna, status będą decydować o tym, kto bardziej przy tym się skłoni, uśmiechnie, kto rzuci pobłażające spojrzenie; czy uścisk dłoni będzie przy tym silny, czy towarzyszyć mu będzie poufałe poklepania po plecach; a jeżeli tak, to w jakich z kolei okolicznościach tak się stanie itd. Tak rozumiana rytualność jako symboliczność ludzkich zachowań, służąca zarazem owemu integrowaniu/różnicowaniu, jest zatem wszechobecna i okazuje się elementem nieodzownym wszelkich relacji międzyludzkich, pozostaje wszelako w sferze raczej zbiorowej nieświadomości społecznie podzielanych znaczeń. Przypomnijmy, że owa nieświadomość ma charakter niepełny (nieświadomość/świadomość), określane czasem jako strumieniowy, to znaczy występuje stopienie się działania ze świadomością. Ujawniający się tutaj alians odrębnych, cokolwiek redukcjonistycznych podejść socjologii i psychologii może zsyntetyzować etnologia przez formułę rytualności jako najbardziej pierwotnego aktu znaczenia i komunikowania zarazem, którego pierwocin można już poszukiwać w zachowaniach zwierząt, co czyni zresztą w swoim zakresie na przykład etologia. Jeśli jednak posługiwanie się pojęciem rytuału przez etologów ma charakter wtórny i umowny, to zarówno w świecie zwierzęcym, jak i ludzkim każde uwzorowane zachowanie pełni funkcje komunikacyjne. W każdym bowiem przypadku symboliczne, performatywne działanie nie tylko stwarza pewną nową jakość lub potwierdza już istniejącą, lecz także o tym komunikuje, informuje. Co więcej, rytuał w tym ujęciu jawi się zgoła jako najstarsza forma komunikacji, w swym motorycznym wymiarze dostępna już pierwszym hominidom.

AUTOKOMUNIKACJA JAKO ASPEKT RYTUALNOŚCI

Tradycyjnie procesowi temu przypisuje się rys interpersonalny, zakładający przynajmniej dwóch uczestników komunikacji. Tymczasem bodaj bardziej rozpowszechniony jego przypadek to komunikacja intrapersonalna, dziejąca się w obrębie jednostkowej jaźni (podobnie jak nieustabilizowana semantycznie rytualność jest

niepomierzenie bardziej powszechna niż względnie sformalizowany rytuał). Zwrócił na to uwagę Jurij Łotman, według którego występuje ona wtedy, gdy proces przepływu informacji odbywa się nie pomiędzy dwoma podmiotami, lecz w obrębie jednej podmiotowej świadomości. Łotman zauważa, iż

(...) nie jest on aż tak rzadki i w ogólnym systemie kultury odgrywa niemałą rolę (...). Są to te wszystkie sytuacje, kiedy człowiek zwraca się do siebie samego, w szczególności zapiski w dzienniku, które się robi nie w celu zapamiętywania określonych wiadomości, lecz w celu na przykład wyklarowania stanu wewnętrznego osoby piszącej (2008: 80–81).

Dotyczy to nie tylko pisania, lecz także czytania, gdzie – jak to ujął Puszkina w *Eugeniuszu Onieginie* – „Czytają same tylko oczy, a myśl wyrывa się gdzie indziej” (za: Łotman 2008: 83). Łotman uważa, iż w tym przypadku książka występuje „jako stymulator rozwoju myśli. Przy czym stymuluje ona nie swoją treścią, lecz mechaniczną automatycznością czytania. Oniegin «czyta, nie czytając», podobnie jak patrzy na ogień, nie dostrzegając go, i szepce, sam tego nie zauważając” (2008: 84).

Czy te utrwalone przez wieszczą wrażenia nie mają aby charakteru owego strumienia, przepływu, charakteryzującego dyskutowaną tutaj rytualność i czy dotyczy to jedynie wieszczów? Drugi człon tego pytania wydaje się łatwiejszy do odpowiedzi: oczywiście nie odnosi się to jedynie do wieszczów – wszystkim przydarzają się wskazane sytuacje, a już osobliwie rozmaite formy dialogu/monologu wewnętrznego wyrażającego się „mamrotaniem”, „biciem się z myślami”, „mocowaniem się z sobą” itd. Lecz odpowiedzi twierdzącej winniśmy udzielić i w przypadku członu pierwszego – Oniegin, jak każdy inny w takiej sytuacji, jest świadomy swoich działań, ale nie jest świadomy samej świadomości. Stan ów podkreśla sam Łotman przez wskazanie automatyzmu takich przypadków autokomunikacji.

Pójdźmy jednak dalej. Istotną cechą tak rozumianej autokomunikacji jest, inaczej niż w wypadku komunikacji dwóch lub kilku osób, redukcja słów do postaci ich indeksów, na przykład skrótów, którymi posługujemy się, robiąc w pośpiechu zapiski, które później niejako odszyfrowujemy. Tylko wtedy, znów odmiennie od komunikacji kilku osób, z tym rodzajem kryptografii wiąże się nieodmiennie pewna stała właściwość w myśl zasady: „Zrozumiałe tylko dla tego, dla kogo

jest zrozumiałe” (Łotman 2008: 87). Taki skrótowy tekst sformułowany zostaje przy tym z użyciem już innego, wtórnego kodu, niezbędnego dla zaistnienia autokomunikacji, ma przy tym „tendencję do obrastania w znaczenia indywidualne i nabiera funkcji organizatora chaotycznych asocjacji, gromadzących się w świadomości jednostki” (2008: 89). Skrótowe zapiski nie są jedynym przypadkiem takiej dla nas zrozumiałej samo przez się formy wyrażającej jakąś treść, ba – nawet emocje, nie mówiąc już o wartościowaniach. Z powodu swej indeksykabilności ów drugi kod ciąży mianowicie ku innym kanałom komunikacji i jej nośnikom, w tym nośnikom o charakterze materialnym. Łotman podaje tutaj przykłady architektury („obiekty przestrzenne typu wzorów lub zespołów architektonicznych”; 2008: 90) czy utworów muzycznych, które istniejące już komunikaty pierwotne wyrażają za pomocą innych systemów znaczeń. Architektura może wówczas „przemówić” na przykład znanym wszystkim wierszem *biblii pauperum* (dogmaty teologiczne znane w formie kaznodziejskiego wywodu czy słowa pisanego znajdują wówczas dla wiernego indeksykabilne zdublowanie w postaci cotygodniowego uczestnictwa w mszy świętej, w ikonografii, ornamentyce, stylistyce), lecz może też i „mówić” kryptograficznym językiem pojedynczego domu, którego tekst pierwotny to na przykład wspomnienia z dzieciństwa. Zostaną one wówczas niejako wtórnie zakodowane przez dom i to, co go wypełnia⁸.

Wspominanie to sfera mnemoniki i Łotman wskazuje ów aspekt drugiego kodu działającego w obrębie ludzkiej świadomości, podobnie jak i rytmiczność, powtarzalność. Wszystkie te cechy charakteryzują omawianą tutaj autokomunikację, cechy, które znajdziemy i w cotygodniowym niedzielnym „czytaniu” owej *biblii pauperum* przez wiernego, słuchaniu powtarzalnych fraz muzycznych ulubionej muzyki, codziennej domowej rutynie i krzątaniu, nie mówiąc już o powtarzalności czynności w klasycznych przykładach praktyk rytualnych. Pisał o rytuale Ernesto de Martino:

⁸ Ze wsparciem koncepcji autokomunikacji Łotmana przychodzi obecny już w tym tekście Sulima, którego możemy uznać za intelektualnego guru dla rozwijanej tutaj tezy. Mianowicie opisując owe ogródki działkowe, które można uznać za mikroskalę sfery „domowości”, wskazuje na istnienie rodzaju autoekspresji, czyli wyrażania samemu sobie – również poprzez formy materialne, w tym poprzez domek działkowy – określonych znaczeń, idei, poglądów; następuje ich przepływ w obrębie jednostkowej jaźni (Sulima 2000: 18).

Otóż już sam tylko jego charakter powtarzalny, cykliczny, przewidziany w swoim przebiegu, wprowadza u sprawców i uczestników stan polegający na ograniczeniu poczucia czujności i jest warunkiem sprzyjającym kontaktowi ze sferą nieświadomości. Ten aspekt aktywnej dehistoryfikacji obecności indywidualnej występuje w rytuale tak dobitnie, że często technika ograniczenia świadomości działa sama przez się, nie mając koniecznie odpowiedników mitycznych (1959: 154).

Dodajmy zatem, że rytuał to rodzaj tekstu w użyciu, tekstu zachowaniowego, dla którego tekstem prymarnym jest mityczna opowieść, sankcja moralna, struktura społeczna. Czy tę cechę, cechę rytualności, można jednak przypisać szczególnie dla nas tutaj interesującej owej domowej krzątaninie, domu jako takiemu i domowemu życiu?

Przypomnijmy najpierw niezaprzeczalny fakt klasycznych rytualnych funkcji domu, wskazanych przez Benedyktowiczów, w zakresie życia zbiorowego – rodziny czy zbiorowości. Pokusiliśmy się w dalszej kolejności o wyliczenie współczesnych, semantycznie nieustabilizowanych i strukturalnie rozproszonych odpowiedników rytualności życia domowego. Co więcej, autorzy ci eksponują również izomorfizm człowieka i domu, lecz nade wszystko w tym wskazywanym już nie wprost przez Sulimę antropokosmicznym, egzystencjalnym wymiarze. Chodzi natomiast o przyjrzenie się – by użyć może zbyt zawikłanego, lecz oddającego nieco opozycyjny zakres znaczeniowy neologizmu – wymiarowi antropomikrokosmicznemu. Jednostka stanowi mianowicie nierozzerwalny element makrostruktur, lecz w równym stopniu i mikrostruktur, na co składa się i jej osobowość, w której obrębie odbywa się wewnętrzny dialog/monolog uwypuklony przez Łotmana. Chodzi zatem o uchwycenie tutaj roli jednostki – a nie grupy – i domu w ich symbiotycznym związku jako pewnej mikrostruktury właśnie, wprowadzie w różnym stopniu determinowanej przez makrostrukturę, którą reprezentować może – w zależności od preferencji teoretycznych – zbiorowość, kultura czy ów jakoś rozumiany kosmos.

Warto wyjść tutaj naprzeciw formułowanej w ostatnich latach potrzebie dowartościowania w praktyce badawczej jednostkowej sprawczości aktorów społecznych, których role nie wyczerpują się wyłącznie przez realizację wymogów struktury odnoszącej do życia grupowego. Daniel Miller już jakiś czas temu zauważył, że główny nurt myśli antropologicznej skupiał się dotychczas nade wszystko

na zbiorowym i historycznym aspekcie tworzenia kultury w opozycji do kreatywności jednostkowej (1987: 64). W rzeczy samej, od ewolucjonizmu, przez funkcjonalizm, strukturalizm, poststrukturalizm, aż po współczesny postmodernizm trudno dostrzec jakąś istotną uwagę skupioną na jednostce. Istnieje zatem potrzeba większego skoncentrowania się na – nazwijmy to – subiektywności bycia w świecie i doświadczania świata, by zrównoważyć nieco nacisk kładziony dotychczas raczej na intersubiektywność czy obiektywność (w rozumieniu podzielenia treści konstytuujących na przykład tożsamość grupową). W gruncie rzeczy jednak w praktyce kulturowej zawsze występuje rodzaj syntezy tego, co subiektywne, i tego, co obiektywne, czyli – jednostkowe i społeczne, to, co z porządku działania sprawczego, i to, co z porządku struktury; oba wszak składają się na antropologicznie rozumianą kulturę. Jak w każdym przypadku tworzenia ogólnej teorii oba te człony zyskują kształt modelu, tymczasem w życiu jednostek i grup są nierozróżnialne – zawsze jednostkowe wybory będą wyrastać z pewnej uprzedniej struktury, jednakże nie można odmówić jednostce roli sprawczej w podejmowanych działaniach, które w jakimś stopniu zawsze tę strukturę modyfikują. Wciąż jednak przejście z jednego trybu w drugi jest płynne i nie do końca wyróżnialne – raz celebруем pamiętki rodzinne w domu z rodziną, raz samotnie – można wskazać i przypadki owych łotmanowskich indywidualnych znaczeń.

A zatem wspomniana powtarzalność obcowania z domowym otoczeniem, mechaniczność i rutyna wykazują cechy – mocno wprawdzie zawoalowane – rytualności jako nieodzownego elementu codzienności, choć rytualność owa pozostaje – jak chce Csikszentmihalyi – poza sferą świadomości. „Rutyna – zauważa Anthony Giddens – stanowi integralny aspekt zarówno ciągłości osobowości podmiotu w toku jego czynności codziennych, jak i instytucji społecznych, którym kształt nadaje ich odtwarzanie” (2003: 102). I w tym przypadku realizuje się proces strukturalizacji, by pozostać przy podejściu tego autora, dynamiczna wypadkowa przywołanych wcześniej kategorii struktury i działania sprawczego, choć być może przeważają znaczenia zgoła jednostkowe, tak charakterystyczne – według Łotmana – dla autokomunikacji. Lecz można wskazać i istnienie owych tekstów prymarnych – rodzinnych opowieści czy własnych wspomnień i doznań z przeszłości – będących pierwotną, semantyczną treścią dla wtórnych materialnych ich nośników, któ-

re – jak by chciał Eliade – poddawane są aktualizacji choćby przez przeżywane wspomnienia, to jest mentalny akt rytualny. Codziennej kontemplacji zza biurka czy kuchennej krzątaninie towarzyszą, aktualizowane przez materialne nośniki – owe lampy, makatki, flakony, statuetki – narracje wspomnień i obrazów. Proces ten trwa przez całe życie, a zaczyna się już w dzieciństwie: „Wpisany w dziecięcy umysł dom dostarcza słownika doznań, emocji, obrazów i metafor, które później formują sens życia” (Amato 2002: 17).

Ów słownik codziennego doświadczenia rzadko wprowadzie odnosi się do kontemplacji „obiektów przestrzennych typu wzorów lub zespołów architektonicznych”, jak chciał Łotman, dużo częściej natomiast dotyczy obcowania z mniej szacownymi obiektami nade wszystko właśnie naszego najbliższego otoczenia, w którym zdarza nam się spędzać większość czasu – domowego wnętrza. W rozważanym przypadku jesteśmy z jednej strony skazani na oglądanie tych samych ścian i wiszących na nich obrazów, mebli, sprzętów czy rozmaitych drobiazgów, z drugiej jednak strony mówią one do nas tym swoistym materialnym językiem, a zarazem służą nam za lustro, w którym oglądamy nasze oblicza, zwykle również oblicza członków rodzin, tych żyjących i tych zmarłych. I dom dzieciństwa, i sprzęty przekazywane z pokolenia na pokolenie, rzeczy otrzymywane jako dary czy zatrzymywane z racji związków z jakimiś ważnymi dla nas osobami czy miejscami są indeksami słów, a raczej całych ich ciągów, czasem niewypowiedzianych wprost, lecz zaklętych w materialnej formie, które układają się w jakąś opowieść dotyczącą rodzinnej czy indywidualnej biografii lub i jednego, i drugiego. Przy czym nieodmiennie interferencja dwóch kodów, kodu owej opowieści i zredukowanego kodu jej materialnych nośników, składa się na możliwą wówczas autokomunikację.

DOM – UOGÓLNIONY INNY

Powstaje w ten sposób swoista domowa glosolalia, która jest zrozumiała jedynie dla domownika (domowników), choć czytać ją może i obcy, jeśli tylko będzie mu dany dostęp do reguł rozszyfrowania tej mowy. Kiedyś Marcel Mauss, interpretując szczególną rolę przedmiotów w klanowym życiu Indian Północnego Zachodu, zauważył, iż „talerze, widelce, łyżki, wszystko jest oznaczone, oży-

wione, jest częścią *persona* właściciela i *familia* oraz *res* jego klanu” (Mauss 1973b: 503). Mauss opisywał tutaj przypadek zabiegów rytualnych związanych z potlaczem, gdzie element owej powtarzalności, rytmiczności, ba – ekstazy przedstawiał się w całej okazałości. Taką ekstatyczność trudno przypisać codziennemu obcowaniu z domowymi sprzętami, wszelako niektóre z nich, jak na przykład pamiątki rodzinne bywają indeksykalnymi odpowiednikami rodzinnych sag, opisujących peregrynacje, w których świadkami stają się pieczołowicie zachowywane precjoza. Taką misję zdarza się pełnić i obiektom całkiem zwyczajnym, choćby to była wyszczerbiona filiżanka, zwłaszcza gdy ów ubytek przywodzi na myśl jakieś pamiętane i ważne zdarzenie. Zwyczajność, nawiasem mówiąc, jest podobnie jak dyskutowana wcześniej substancjalność czy funkcjonalność, kategorią nadzwyczaj umowną. Niezwyczajne mogą być nie tylko wyszczerbiona filiżanka, lecz i odrapany stół, koślawe krzesło, a i cały dom, choćby niewyróżniający się architekturą czy wystrojem wnętrza, nie mówiąc już o poszarzałym portrecie ślubnym dziadków – zwyczajność i niezwyczajność wyznacza tutaj mikrospołeczna struktura takiej niewielkiej grupy, jak rodzina, czy wręcz struktura jednostkowej osobowości. Dom i to, co go wypełnia, jest bowiem w pewnym sensie częścią jednostkowej osobowości, Meadowskim „uogólnionym innym”, z którym komunikuje się jednostka (zob. rozdz. III.3). Mead koncepcję uogólnionego innego rozciągał także i na świat rzeczy:

Dla obiektów nieożywionych jest możliwe nie mniej niż dla organizmów ludzkich tworzenie części uogólnionego i zorganizowanego innego, całkowicie uspołecznionego, dla każdej danej jednostki ludzkiej, w takiej mierze, w jakiej reaguje na takie obiekty społeczne lub w sposób społeczny (za pomocą mechanizmu myśli, wewnętrznej konwersacji, za pomocą gestów). Każda rzecz – przedmiot lub zbiór przedmiotów, ludzki, zwierzęcy lub po prostu fizyczny – na którą ona reaguje społecznie, jest dla niej elementem tego, czym jest dla niej uogólniony inny; przyjmując postawy tych obiektów w stosunku do siebie, staje się świadoma siebie jako obiektu lub jednostki i w ten sposób rozwija osobowość (1975: 214).

Słowem, rzeczy są dla człowieka partnerem interakcji, oddziałują zatem na Meadowskie ja przedmiotowe, stąd moment obcowania z nimi wywołuje wyzwolenie określonych, jednostkowych cech ja podmiotowego, a zatem osobowości „właściwej”. Co więcej, jed-

nostka pozostaje w relacji zależności z rzeczami, których obecność lub nieobecność w określonych okolicznościach wpływa na kształt identyfikacji własnej. Rzeczy reprezentują tutaj część środowiska, które wpływa na jednostkę. Istnieje zatem wzajemny determinizm, stąd tworzony przez nas świat i tworzący nas zarazem w dosłownym sensie wykracza poza nas w obiektywnie rozumiane otoczenie. Dotyczy to i zamieszkiwanego domostwa, a mieszkanie w nim, pielęgnowanie go, wraz z pomieszczonymi sprzętami, drobiazgami, stylistyką, nastrojem, jest częścią procesu przeglądania się jaźni wewnętrznej w jaźni zewnętrznej, wyczerpuje się nie tylko w procesie autokomunikacji, lecz także autokreacji, będącej przypadkiem swoistej jednostkowej kosmogonii, a ogólniej – przypadkiem rytualności, dzięki której osobowość zostaje wewnętrznie zintegrowana i odróżniona od osobowości innych. Nic dziwnego, że dla Martina Heideggera budowanie oznacza zarazem zamieszkiwanie i otaczanie opieką (1977a: 318). Tu bowiem znajduje wyraz najgłębszy rys ludzkiej egzystencji, jako że: „Człowiek w trakcie swego istnienia konstytuuje, powiada Heidegger, bycie zarówno własne, jak i tego, co go otacza” (Michalski 1977: 339), istoczy się on sam i poprzez to wszystko, co się do niego odnosi.

Dotyczy go – rzecz jasna – i dom, i to, co go wypełnia, a im ściślej między nimi związek, tym silniejsza wzajemna determinacja. Nic dziwnego zatem, że zwłaszcza osoby samotne, pozostające w szczególnie silnej symbiozie z otoczeniem pozaludzkim, bywają pedantyczne, schematyczne i wytrwałe w organizowaniu najbliższego otoczenia, którego naruszenie, choćby to było położenie jakiegoś drobiazgu w innym miejscu, niż mu przysługuje, może być odbierane jako wtargnięcie w najbardziej intymne zakątki osobowości. Dotyczy to zresztą nie tylko gramatyki organizacyjnej rzeczy we wnętrzu mieszkalnym, lecz i ich leksyki. Mianowicie nie tylko dziedziczone po przodkach czy z jakichś innych względów wyjątkowe obiekty, lecz i te będące wynikiem masowej produkcji, podlegają – wbrew przekonaniu niektórych krytyków kultury współczesnej – ujednostkowiającym adaptacjom, aranżacjom – odnosi się to tyleż do mebli, co utensyliów kuchennych, ozdób, pamiątek itd. Wyjściowy zamysł, gust, luźno wyrażający preferencje właściciela, zrasta się cokolwiek z obiektami, które podległy jego wyborom, te zaś powoli zyskują status jego materialnych ekstensji. Dotyczy to zresztą i podstawowej struktury budowlanej, na którą składa się

rozplanowanie pomieszczeń, ich rozmiary, stałych urządzeń kuchennych czy łazienkowych, kolorystyki, materiałów wykończeniowych. Otoczenie staje się widowym indeksem autokomunikacji, strumieniowego wewnętrznego monologu/dialogu, który toczy osoba z samą sobą.

Odmianą tych zabiegów ujednokniających, wyrażających indywidualne gusty i preferencje, jest praktykowana często rearanżacja wnętrza mieszkalnego, niekoniecznie związana z jakimś pragmatycznym czy estetycznym projektem, będąca jedynie wyrazem potrzeby zmiany, nowości. Znamienne jednak, że – jak zauważa Pauline Garvey – respondenci w prowadzonych przez nią na ten temat badaniach podkreślali potrzebę zmiany aranżacji, choćby poprzez zwykłe przestawienie mebli, jako remedium na sytuację stresu, przygnębienia. Jedna z respondentek wyznaje: „Gdy czuję się przygnębiona, mam potrzebę poprządkowania rzeczy (...), gdy masz dużo do przemyślenia, poprządkowanie rzeczy, wyrzucenie niektórych z nich czy posprząatanie może pomóc, i w pewien sposób układasz sobie też rzeczy w głowie”. Badaczka interpretuje treść tej wypowiedzi dosłownie, że przez manipulację obiektami respondentka porządkuje zarazem swe odczucia, mając świadomość związku między mentalnymi i fizycznymi formami uporządkowania. Dom i jego wnętrze jest w tym ujęciu partnerem tak rozumianej kreatywnej, introspektywnej i autoterapeutycznej interakcji (Garvey 2001: 52). Mechanizm ów potwierdza Łotman, odnosząc go do całości procesu autokomunikacji:

W procesie takiej autokomunikacji następuje przeformowanie samej osoby ludzkiej, z czym wiąże się bardzo szeroki krąg funkcji kulturowych od niezbędnego w określonych typach kultury poczucia swej odrębności egzystencjalnej po samopoznanie i autopsychoterapię (2008: 90).

Rutyna codzienności nie doznaje przy tym uszczerbku, a wręcz odwrotnie – poprzez takie „przerywniki” staje się tym bardziej widoczna, tym bardziej skuteczna w konstytuowaniu jednostki, która tym bardziej dostrzega pewien określony porządek, którego sama jest elementem. Znamienne jest w tym kontekście stwierdzenie autorki:

Przesuwanie mebli to wyraz chwilowego nastroju, potrzeby odwrócenia porządku czy wprowadzenia nieporządku, a następnie uporządko-

wania tak ukonstytuowanego chaosu. Należałoby je określić raczej jako działanie „spontaniczne” niż „ciągłe”, raczej jako „*katharsis*” niż „narrację” (Garvey 2001: 55).

Słowo *katharsis* wydaje się zrazu zbyt mocne odnośnie do tak – wydawałoby się – prozaicznej czynności, potwierdza jednak sformułowaną wcześniej hipotezę o domu jako aktorze praktyk z porządku zbiorowej i jednostkowej rytualności, domu i domowego bycia jako sfery „życia poważnego” *par excellence*. Pierwszy przypadek pozostaje poza dyskusją – Benedyktowiczowie dowodzą ponad wszelką wątpliwość istnienia rytualnej funkcji domu, nie wyłączając stanu *katharsis*, którego przeżycie wpisane jest potencjalnie we wszelkie praktyki grupowe o charakterze symbolicznym. Jeśli jednak przyjąć koncepcję autokomunikacji Łotmana, to okaże się, że można mówić o rytualności, której komunikacja jest nieodzownym elementem – w obrębie tej mikrostruktury, jaką jest człowiek⁹. Byłaby to rytualność rozumiana jako proces autokreacji, autoprezentacji, autopotwierdzenia, wprowadzający zmianę i zarazem utrwalający symultanicznie nasze tu i teraz jako najważniejszych dla nas samych aktorów na scenie, na której występują wszakże i inni. Rytualne, cykliczne postaci rewidowania mojego tu i teraz jest konieczne do podtrzymania niezbędnego procesu autodefiniowania, którego przedmiotem jest wewnętrznie spójna, odmiennie od czasowo inicjowanych mikrochaosów, samopotwierdzająca się osobowość.

DOMOWA EPIFANIA

A zatem słowo *katharsis* nie zostało chyba jednak użyte na wyrost. Ten element codzienności wyeksponował kiedyś Norman Denzin (1989) w swojej koncepcji etnografii biograficznej, w której istotne miejsce zajmuje pojęcie epifanii rozumianej jako szczególne zdarzenie w jednostkowej biografii, związane z jakąś zmianą w życiowej trajektorii czy kryzysem, numinotyczne doświadczenie, służące z kolei radzeniu sobie z potencjalnymi przełomami czy kryzysami przyszłości. Taką epifaniczność mogą przejawiać i rzeczy składają-

⁹ Znalazłyby się tutaj liczne koncepcje, które mogłyby pogląd Łotmana uzupełnić: Hegłowska obiektywizacja, Cooleyowska jaźń odzwierciedlona czy Jungowska indywiduacja.

ce się na indywidualną biografię, które zyskują szczególne miejsce w przestrzeni domowej: biurko odziedziczone po ojcu, jego kolekcja dawnych instrumentów szarpanych; meble sypialne po babce, jej portret wiszący w naczelnym miejscu pokoju gościnnego; lampa po jednej ukochanej ciotce, a kolekcja ceramiki po innej; ulubione zabawki z dzieciństwa; pierścionek zaręczynowy spoczywający w szufladzie; suknia ślubna wisząca niezmiennie od lat w szafie; becik pierwszego dziecka – wszystkie te obiekty to takie właśnie materialne epifanie, izometryczne odpowiedniki dawniejszych szczególnych zdarzeń, osób, wartości składające się na ów wtórny kod Łotmanowskiej autokomunikacji. Takie i niezliczone inne obiekty zaświadczaające, zaludniające domowe wnętrza, przemawiające retoryką indeksykalnego szyfru, wpisują się w rząd przychodzących i odchodzących pokoleń ludzkich. Pod tym względem pewnymi obserwacjami służy i Sulima, otwierający powyższe rozważania, choć zarazem wykazuje większą ostrożność w wyznaczaniu kierunków determinizmu:

Jeśli w centrum działkowego mikroświata umieścimy „osobę”, wówczas jej „promieniowanie”, choć rozszczerpione na różne ogniska znaczeń (kwietniki, grządki, altanka, ozdoby, drzewa, przedmioty użytkowe itp.), będzie wypełniał cały „kubik” wycięty z trójwymiarowej działkowej przestrzeni (2000: 13).

Ten wnikliwy obserwator codzienności dostrzega jedynie ekstensję jednostki w materialnym środowisku życia działkowego i dostarcza wiele tego dowodów. Nie inaczej jest w wypadku typowych wnętrz mieszkalnych, czego przykłady mieliśmy powyżej – człowiek stwarza swoje otoczenie niejako na swoje podobieństwo.

Warto jednak uwzględnić i kierunek odwrotny, mianowicie – otoczenie stwarza człowieka. Miller twierdzi wręcz, iż rzeczy znajdujące się w domowych wnętrzach są bardziej sprawcami niż zamieszkujący je właściciele, którzy jedynie czasowo je zajmują czy posiadają (2001: 119). Każda indywidualna biografia ma taki materialny wyraz w podobnych epifanicznych obiektach, które okazują się swoistymi kotwicami dla osobowych tożsamości, które wykuwają się przez rozmaite postaci symbolicznych działań określanych tutaj mianem rytualności. W tym obramowaniu „rytuał to nie jedynie nieciągle powtarzane zdarzenie – zauważa David Morgan, odnosząc swoje uwagi do epifaniczności domowych obiektów dewo-

cyjnych – lecz długotrwały proces, który łączy czyjeś dzieciństwo z dzieciństwem następnego pokolenia” (1998: 54). Również Mihaly Csikszentmihalyi i Eugene Rochberg-Halton wskazują na swoistą kreatywną rolę takich rzeczy: „sprzęty domowe tworzą ekologię znaków, która w równym stopniu odzwierciedla, co *kształtuje* wzór jaźni właściciela” (1981: 17). Materiał interpretacyjny czerpią wspomniani badacze z przeprowadzonych przez siebie rozległych badań dotyczących znaczenia domu i obiektów w przestrzeni domowej. Na przykład respondenci tak wypowiadają się na temat szczególnie dla nich wartościowych rzeczy: „Jeślibym ich nie miał, prawdopodobnie nie byłbym tą samą osobą. W pewnym sensie kształtują moją osobowość” czy „Hm, są częścią mojej osobowości. Każdy ukształtowany jest jakoś przez różne rzeczy. Są częścią mnie w takim sensie, że tworzą moją osobowość” (1981: 190).

Podobne wnioski wywodzi ze swoich badań Sarah Pink, podkreślając, że zdarzenia rozgrywające się w domu „nie tylko stwarzają i podtrzymują dom, lecz kreują również (...) tożsamości, które konstytuują się i rekonstruują poprzez codzienne powtórzenia doświadczanych poprzez zmysły domowych zajęć” (2004: 138)¹⁰. Nie muszą być one zresztą nasycone rodziną czy osobistą, czy jakąkolwiek historią, gwarantującą obecność nawarstwionych znaczeń. Mogą to być „zwykłe”, ale i jakoś „niezwykłe” rzeczy przychodzące znikąd – dla jednych to będzie upatrzone dzieło sztuki, którego posiadanie dla innych będzie wyrazem zbytecznego luksusu. Dla tych ostatnich obiektem afirmacji i autoafirmacji może być z kolei najnowszy model telewizora plazmowego, który znajdzie należne centralne miejsce w domu i stosowną uwagę – równie dobry do wypełnienia potrzeby autoprezentacji i autoidentyfikacji, jak cokolwiek innego. Mogą to być nawet zapachy, te rozprowadzane za pomocą specjalnych urządzeń do tego przeznaczonych (aerozoli, trociczek, potpourri) czy te wydobywające się ze starej komody, dziedziczonej po babce, a przypominające czas dzieciństwa, czy choćby sącząca się z odtwarzacza ulubiona muzyka (zob. Pink 2004: 2, 62). I te wszakże materialne, choć dosyć ulotne nośniki znaczeń, wpisują się w rytualność tych i podobnych sytuacji. Morgan stwierdza:

¹⁰ Nie możemy tutaj zajmować się rolą domu w kształtowaniu poszczególnych tożsamości ze względu na płęć (o tym szerzej np. Pink 2004), podobnie jak poszczególnymi gustami estetycznymi czy tematycznymi, afiliacjami społecznymi, religijnymi, zawodowymi, etnicznymi itd.

Rytuał, co najważniejsze, nie jest ani wyrazicielem, ani obrazem jakichś idei lecz stanowi rodzaj materialnej wiedzy, cielesnej wiedzy, która posługuje się słownikiem gestu, zapachu, wyobrażenia (...), na zawartość rytuału składają się doznania: zapachy, widowiska, smak potraw, dźwięki muzyki, ciężar, temperatura i barometryczne ciśnienie architektury – wszystko to są zmysłowe symbole emocji, które podtrzymują pamięć (1998: 54).

Tak rozumianą rytualność i fundującą ją strukturujące bodźce znajdziemy i w przestrzeniach, które są skrajnym przypadkiem ludzkiej ekumeny. Autorzy projektu fotograficznego „Dom”, Andrzej Kramarz i Weronika Łodzińska, zauważają, że nawet tak niewielka przestrzeń, jak mały fragment ściany, do której przylega jedno z dziesiątek łóżek piętrowych w noclegowni dla bezdomnych, staje się swoistym mikroświatem przychodzącego na noc lokatora. Na jednym ze zdjęć zobaczymy nie tylko tak niezbędne przedmioty wkomponowane za pomocą zmyslnych półek w przestrzeń pomiędzy łóżkiem lokatora, a innego bezdomnego o łóżkowe piętro wyżej, jak: budzik, wiatraczek, lampkę, radio, termometr, latarkę, sznurek z suszącymi się skarpetkami, miniaturowe półki z gazetami, książkami i kasetami magnetofonowymi, lecz i nieodzowne zdjęcia bliskich czy drobiazgi (breloczki, kamyczki), które czynią zapewne i z tej namiastki domu ulotną wprawdzie przestrzeń niszą autokreacji i autoafirmacji (zob. Kramarz, Łodzińska 2009: 8–9). W tym przypadku odbywająca się tutaj komunikacja z innymi lokatorami i autokomunikacja, przebiegająca w obrębie jednostkowej osobowości, zawiera element rytualności, podobnie jak i w wielu przykładach diskutowanych powyżej. Jej obecność sankcjonuje zakodowanie kubika – by sięgnąć do określenia Sulimy – rozciągającego się między łóżkiem bezdomnego, łóżkami sąsiadów powyżej i obok a ścianą. Jest jeszcze przestrzeń dostępu do tego kubika, która niczym okno z owego holenderskiego domu, stanowi zarazem powierzchnię wglądu „innych” w ten mikroświat. Nawet bezdomny prowadzi „życie poważne”. Wydaje się, że bez jego horyzontu i sposobów jego wypełnienia człowiek przestaje być człowiekiem.

IV

OKOLICE RZECZY

1. Antropologia techniki

Nic tylko technicznego nigdy nie dotrze do istoty techniki.
Nie zdoła poznać nawet jej przedsiönka.

Martin Heidegger

Trudno mierzyć się z materią, z którą zmagał się jeden z większych myślicieli XX wieku, a tym bardziej nie sposób wyczerpać zjawiska techniki w niewielkim eseju. Nieczęsto problematyka ta cieszyła się zainteresowaniem filozofów, lecz Heidegger zajmuje – w perspektywie zainteresowań antropologii – miejsce szczególne. Myśl jego bowiem nieustannie dryfowała w rejony bliskie heurystyce antropologicznej, czego najlepszym bodaj wyrazem jest słynny obraz harmonii Ziemi i Nieba, Istot Boskich i Śmiertelnych (1977a), idei przywodzącej na myśl rozmaite dawniejsze i współczesne kosmologie, w których obrębie to, co ziemskie, doczesne i ludzkie, przenika się z tym, co boskie, i udziela sobie nawzajem racji istnienia. Heidegger wyczulony zawsze na ludzką egzystencję, bliski i w tym wymiarze wrażliwości antropologicznej, dostrzegał ważność techniki w jego wieku, wieku techniki. Filozof z Fryburga zaabsorbowany był nie tylko reformą metafizyki, lecz także w równym stopniu poezją, co – właśnie – techniką; zresztą reforma ta nie mogła się powieść bez rozwiązywania problemów szczegółowych, również z zakresu tych dziedzin.

HEIDEGGEROWSKIE BYCIE TECHNIKI

W eseju poświęconym technice zrazu przyznaje, że w potocznym rozumieniu jest ona rodzajem instrumentu, materialnym środkiem, który prowadzi do osiągnięcia jakiegoś celu, na przykład wytworzenie dzbana służy przechowywaniu w nim płynów. Czy to jednak stanowi o istocie techniki, o jej prawdzie? Otóż nie, albowiem – jak powiada – „technika nie jest tym samym, co istota techniki” (1977b: 224). Filozof sięga przy tym po analogię sformułowaną w prawowiernie fenomenologicznym duchu: „Jeśli szukamy istoty drzewa,

trzeba nam zauważyć, iż owo coś, co włada w każdym drzewie jako drzewie, samo nie jest drzewem, które można by spotkać wśród innych" (1977b: 224). Stąd też „instrumentalne określenie techniki, choć słuszne, nie ukazuje nam jeszcze jej istoty. Aby dotrzeć do niej lub przynajmniej w jej pobliżu, winniśmy wskroś tego, co słuszne, szukać prawdziwego" (1977b: 226). Co jednak znaczy „prawdziwe” w opozycji do tylko „słusznego”? Czy może chodzi o przeciwstawienie ugruntowanej i dobrze uzasadnionej prawdy odkrywanej przez filozofa zdroworozsądkowemu mniemaniu? Można by właściwie zaryzykować odpowiedź twierdzącą, choć oznaczałoby to przypisanie Heideggerowi bardziej bezwzględного stanowiska wobec krytykowanej przez niego tradycji myśli metafizycznej, niż się na ogół sądzi. Oznaczałoby to postawienie znaku równości między nią a zdrowym rozsądkiem właśnie. Przyjrzyjmy się zatem, przeciw czemu owo ostrze Heideggerowskiej krytyki było zwrócone.

Otóż uwagi wprowadzające w tematykę techniki silnie wiążą się z wykładnią ontologii fundamentalnej, która powstała po części jako rezultat krytyki fenomenologii Husserla. Przede wszystkim zatem Heidegger przesuwą rolę redukcji fenomenologicznej z badania bytu (*Seiende*) na badanie bycia (*Sein*), w którego obrębie szczególną rolę odgrywa *Dasein*, człowiek, podmiot rozumiejący. Korekta ta jest – według ucznia Husserla – uprawniona, ponieważ bycie jest czymś pierwotniejszym od bytu, co wyraża się choćby w pytaniu, które zadajemy o byt: „Czym jest byt?”, w którym słowo „jest” poprzedza słowo „byt”. Stąd też – według Heideggera – niezrozumienie istoty bycia skutecznie uniemożliwia zrozumienie bytu jako takiego. Można by dodać: następuje tutaj nieuprawniona zamiana logicznego porządku rozumowania. Dotyczy to zresztą i pytań „Kim jest człowiek?”, „Czym jest rzecz?”, a choćby „Czym jest dzban?” Wszędzie słowo „jest” poprzedza obiekt, o który pytamy. Propozycja Heideggera przenosi tym samym uwagę na procesualny, można by wręcz powiedzieć – pragmatyczny wymiar ludzkiego bycia w świecie. Konsekwentnie zatem punkt ciężkości konceptualizacji przesuwą się z epistemologii na ontologię samą, wraz ze zniesieniem Husserlowskiego Ja transcendentalnego, którego korzeni należy upatrywać jeszcze w znanym kartezjańskim stwierdzeniu: „myślę, więc jestem”. To właśnie w tej krytykowanej perspektywie Ja poznające i przedmiot poznania zyskały cokolwiek statyczny charakter, unieruchomione, pozbawione dynamicznej ja-

kości bycia. Jak zauważa Janusz Mizera, kładąc nacisk na słowie „jest”, wskazuje Heidegger na pierwotność rozumienia tegoż bycia, co dopiero w następnej kolejności daje szansę spotkania bytu, w tym świadomości wyrażonej przez Kartezjusza przez analogon „myślenia” (1983: 208).

To przesunięcie punktu ciężkości tak – skrótowno tutaj przedstawionej – zreformowanej metafizyki dotyczy i samej techniki. By zatem uchwycić istotę techniki, należy poszukiwać nie jej „biernego”, instrumentalnego wymiaru („czym jest technika?”), lecz jej aspektu czynnego, co można by ująć w cokolwiek na pierwszy rzut oka antropomorfizującym pytaniu: „czym jest bycie techniki?”. Można by rzec, iż technika zostaje niejako – w tak przyjętej perspektywie konceptualnej – „ożywiona”, staje się jakby partnerem *Dasein*, śmiertelnych. Heidegger powiada: „Dzban nie dlatego jest naczyniem, że został wytworzony, lecz dzban musiał zostać wytworzony, ponieważ jest właśnie tym naczyniem” (1996–1997: 10). Oto zgoła platońskie rozumienie samoistności rzeczy i swoistej podległości wytwórcy, a pomiędzy nimi techniczny proces wytwarzania tego, co już dane...

Popatrzmy zatem, co jest istotą owego dzbana, obiektu będącego wszak wytworem techniki. Czy jest nią przechowywanie płynów – wody lub wina? Nie, zdaje się mówić Heidegger, nie chodzi bowiem przecież o ową funkcję instrumentalną, która jest czymś przygodnym. Istotą dzbana jest mianowicie obdarzanie:

(...) jest bogatsze niż samo tylko nalewanie z naczynia (...). Dzbanowość dzbana istoczy się w darze napełniania. Także pusty dzban otrzymuje swoją istotę z daru (...). Dar napełniania jest napojem dla Śmiertelnych. Gasi ich pragnienie. Nasyca wolny czas. Umila życie towarzyskie. Niekiedy jednak dar dzbana obdarza natchnieniem. Napełniając natchnieniem, nie koi pragnienia. Koi uroczystość świąteczną na wysokościach (...). W darze napełniania napojem przebywają na swój sposób Śmiertelni. W darze napełniania ambrozją przebywają na swój sposób Bogowie, którzy przyjmują dar obdarzania jako dar udzielania. W darze napełniania, każdorazowo odmiennie, przebywają Śmiertelni i Bogowie. W darze napełniania przebywają *zarazem* Ziemia i Niebo, Bogowie i Śmiertelni (1996–1997: 13–14).

To nie jedyna wypowiedź Heideggera, która uderza wspomnianą wcześniej antropologicznością z rysem historycznym. W perspektywie dziejowej właśnie dokonuje wielu przeciwstawień tech-

nicznych działań człowieka, jak na przykład: „naturalne” sposoby uprawy ziemi *vs* stosowanie nawozów sztucznych; przekształcanie źródeł energii, na przykład węgla, w ciepło *vs* wykorzystywanie ich w produkcji przemysłowej; wytwarzanie ręczne, na przykład glinianego dzbana *vs* zmechanizowana produkcja taśmowa podobnych produktów. W szczególności eksplloatuje przykład mostu, wytworu, który jest przecież dziełem techniki, który służy mu tutaj za emblematyczną ilustrację miejsca, będącego przestrzenią otwartą dla Ziemi i Nieba, Istot Boskich i Śmiertelnych. Przeciwwstawia go elektrowni wodnej, choć oba obiekty łączy jednak przynajmniej część funkcji. Wprawdzie: „Siłownia wodna nie tak jest zbudowana na Renie jak stary most drewniany, który od stuleci łączy jego brzegi. To raczej rzeka jest wbudowana w siłownię” (1977b: 234). Wielkimi skupiającymi wspomniane cztery sfery są zresztą wszelkie budowle.

Czyżby Heidegger dostrzegł to, co praktykowali od niepamiętnych czasów – chociażby – budowniczowie (Śmiertelni) kładący kamień węgielny (Ziemia), stawiający wiechę (Niebo) i oczekujący błogosławieństwa dla wznoszonej budowli (Bogowie)?

Pomyślmy przez chwilę o jakiejś zagrodzie w Schwarzwaldzie, którą jeszcze przed dwustu laty budowało chłopskie zamieszkiwanie. Dom urządziła tu moc otwierania rzeczy dla prostoty Ziemi i Nieba, Istot Boskich i Śmiertelnych. Postawiła ona zagrodę na osłoniętym od wiatru, południowym zboczu góry, pośród hal, w pobliżu źródła. Dała mu szerokoskrzydły gontowy dach, stosownie ukośny, by mógł udźwignąć ciężary śniegu, nisko opadający, by ochronić izby przed burzami w długie zimowe noce. Nie zapomniała o kącie ze świętymi obrazami nad wspólnym stołem, przyznała w izbach uświęcone miejsce połogowi i „drzewu umarłych” (*Totenbaum*) – tak w tamtych stronach nazywają trumnę – i w ten sposób różnym porom życia wytyczyła pod jednym dachem tor ich wędrówki przez czas. Zagrodę tę zbudowało rękodzieło, które samo miało źródło w zamieszkiwaniu i używa jeszcze swych narzędzi i przyborów jako rzeczy (1977a: 332–333).

„Wszystkie cztery: Ziemia i Niebo, Istoty Boskie i Śmiertelni mocą jakiejś pierwotnej jedności są jednym” (1977a: 321) – dodaje, przy czym rola Śmiertelnych to nie tyle obejmowanie w posiadanie, wykorzystywanie, przekształcanie, zużywanie, lecz nade wszystko branie w opiekę i wyzwalanie istoty. Stwierdza przy tym filozof: „We właściwym budowaniu, w zamieszkiwaniu, zawarte są oba sposoby budowania – opieka, po łacinie *colere*, *cultura* i wznoszenie budowli, *aedificare*” (1977a: 319). Wydaje się, że owo budowanie

odnieść można do wszelkiej techniki i jej wytworów, jak powiada Heidegger – „wznoszenia rzeczy” (1977a: 323–324):

Pobyt przy rzeczach nie jest jednak dołączony jako coś piątego do czterech wyżej wymienionych stron zachowywania, wręcz przeciwnie: jest on jedynym sposobem, w jaki dokonuje się, za każdym razem jako jedność, czworaki pobyt w czworokacie. Zamieszkiwanie zachowuje czworokąt, wprowadzając jego istotę w rzeczy (1977a: 323).

Taką funkcję pełni na przykład i ów omówiony wcześniej dzban, i most, który „skupia na swój sposób przy sobie Ziemię i Niebo, Istoty Boskie i Śmiertelnych” (1977a: 325). Heidegger zauważa, iż na słowotwórcze korzenie techniki składa się – z greckiego *techné* – nie tylko sztuka, nauka, rzemiosło, biegłość, lecz nade wszystko – wydobywanie: „pozwolić czemuś – jako temu lub tamtemu, tak lub inaczej – zjawić się jako obecne” (1977a: 332). Nieuchronne pojawienie się z kolei łacińskich słowotwórczych korzeni pojęcia kultury, do którego sięga filozof, *colere*, znów każe nam zwrócić uwagę na silnie obecny antropologiczny rys refleksji Heideggera, domagający się dookreślenia.

Zauważmy, że część produktów pierwszego porządku techniki, owe dzbany czy – dalej – rozmaite wytwory znane etnologii, historii kultury czy archeologii: tekstylia, narzędzia drewniane, plecione pojemniki, dłubane łodzie, budowle z drewna – jak owa chata w Schwarzwaldzie – czy z ciosanego kamienia zwykło się często określać mianem rękodziela, które wszak posiada część wspólną ze sztuką. Tu zresztą – spekuluje Heidegger – należałoby może poszukiwać sposobu zrozumienia istoty techniki: „Ponieważ istota techniki nie jest niczym technicznym, przeto istotny namysł nad techniką i decydująca dyskusja z nią dzieć się muszą w obszarze z jednej strony spokrewnionym z istotą techniki, z drugiej wszakże z gruntu odmiennym” (1977b: 255). Zauważmy jednak dalej, że intuicja ta wykazuje swą trafność nie tylko w stosunku do owego utraconego, nieskażonego, solidarnego ze światem rękodziela – również z racji jego artystycznego rysu. Ów rys to także i rzecz masowej produkcji „współczesnej”, to wzornictwo, które zdaje się coraz bardziej obecne w późnej nowoczesności, składając się na postępującą estetyzację życia codziennego. Jakości wytworów techniki coraz liczniej reprezentowane są przez walory z porządku estetyki, a więc przekonania, ideałów i wyobrażeń, a nie zmysłowo poznawalnych właściwości,

co określa się często mianem estetyki towarowej. Dotyczy to nie tylko produktów, które posiadają wyraźny komponent estetyczny (jak muzyka popularna, kino, turystyka czy media), lecz także materialnych przedmiotów codziennego użytku: ubiorów, mebli, domów czy samochodów. Stąd też wzrastająca rola wzornictwa, reklamy czy opakowania i wszelkich form ekspresji związanych ze stylistyką, kolorystyką czy innymi szczególnymi właściwościami rzeczy. Ten wzrastający proces każe i we współczesnej architekturze, i w przedmiotach codziennego użytku, nie mówiąc już o sztuce samej, poszukiwać rysu owej czwórni, która zdaje się wyrażać ogólną istotę Heideggerowskiego bycia, oraz człowieka, jako „pasterza bycia”.

A zatem technika nie jest li tylko narzędziem, instrumentem, albowiem jest – jak to wprost ujmuje Heidegger – „sposobem odkrywania”, odkrywania prawdy (1977b: 232). Inna jest jednak – upiera się filozof – prawda techniki dawniejszej, która służyła wydobywaniu jedynie, pożytkowaniu i pielęgnowaniu sił oraz zasobów natury, inna zaś techniki nowoczesnej, która nastawiona jest na eksploatację. Odpowiednio, prawda techniki i prawda człowieka zarazem ujawnia się tutaj w różnych postaciach: pierwsza prawda ukazuje rodzaj współistnienia, swoistej solidarności człowieka i świata; druga – uprzedmiotowienia świata, co pociąga również uprzedmiotowienie człowieka. I co istotne, ta druga prawda – a raczej „słuszność” czyli prawda eksploatacji – skrywa tę drugą, do której prowadzi odkrywanie.

Wydaje się, że diagnoza Heideggera odnośnie czasów mu współczesnych jest zanaadto pesymistyczna, podszyta nostalgią za tym, co minione, i – zrozumiałą do pewnego stopnia – niechęcią wobec techniki mu współczesnej; nie bez znaczenia była zapewne jej niszczyielska moc w wojnach XX wieku. Niemniej tak zarysowana istota techniki, tej dawniejszej i tej współczesnej, składa się na znaczną dozę podkreślanej wcześniej antropologizacji metafizyki Heideggera i jego... antropologii, albowiem technika „wwodzi człowieka w coś takiego, czego sam z siebie nie potrafi on ani wynaleźć, ani choćby zrobić, gdyż nie ma czegoś takiego jak człowiek, który wyłącznie z siebie tylko jest człowiekiem” (1977b: 251). W rzeczy samej, ponieważ Heideggerowskie bycie, niczym Schutzowskie „światy życia” (bycie-życie), przyjmuje postaci obleczone w rozmaite nie tylko biologiczne czy konceptualne, lecz także kulturo-

we szaty. Mizera twierdzi wręcz, że w świetle takiego usytuowania podmiotu poznającego oraz przedmiotu poznania należałoby wręcz przyjąć pewną perspektywę antroponologii (1983: 212). Bez wątpienia, skoro właściwie Heidegger przyznaje antropologii prawo określania, co znaczy prawda, nie tylko prawda o człowieku, idąc zresztą tropem Kanta, skądinąd tak ważnego dla teorii antropologicznej, który „trzy pytania metafizyki właściwej sprowadza do pytania czwartego, czym jest człowiek” (Heidegger 1989: 238–239).

Konceptualizacje Heideggera, nieoparte szczegółową wiedzą kulturowo-historyczną, doprowadzają nas do pewnego tylko punktu, bardzo istotnego, niedostatecznie jednak wspartego danymi empirycznymi. Bo i skąd? Dobrym prawem filozofa jest sięganie po to, co podsuwa mu codzienne doświadczenie. Ceną tego bywa jednak brak odpowiedzi na licznie stawiane pytania, które wychodzą poza ogląd rzeczywistości jedynie i domagają się użycia złożonych i drobiazgowych metod empirycznych, stąd w końcu Heidegger nie daje odpowiedzi na pytanie o istotę techniki, zauważając, że – paradoksalnie – „szaleństwo techniki [tej przemysłowej – przyp. J.B.] zagospodaruje wszystko, aż wreszcie pewnego dnia, poprzez wszelką techniczność, istota techniki zistoczy się w wydarzeniu prawdy” (1977b: 255). Tu skrywa się paradoks myśli Heideggera, który przytacza opinię swego ulubionego wieszczą, Hölderlina: „Tam, gdzie jest niebezpieczeństwo, rośnie też to, co niesie ratunek”. Oczywiście, niebezpieczeństwo skrywa się – według Heideggera – w technice współczesnej, nie tej dawniejszej, drewnianych mostów i chłopskich chat. Należy przypuszczać, że ta pierwsza – siłowni wodnych i drapaczy chmur – dojrzała swą wszechogarniającą mocą, ujawni kiedyś swą istotę, ku przerażeniu, a może satysfakcji człowieka? Nie będziemy jednak czekać na ów moment i sięgniemy do ustaleń tych, którzy Heideggerowskiej czwórni poszukiwali na sposób empiryczny – antropologów.

TECHNIKA W UJĘCIU KLASYKI ANTROPOLOGICZNEJ

Technika jest dziedziną równie „antropologiczną”, co sztuka, stosunki społeczne czy medycyna – by wymienić tylko kilka sfer ludzkiego życia, składających się na gmach kultury; stąd i technika była oczywiście przedmiotem zainteresowania pokoleń antropologów.

Tryb przeszły, którego użycie nasuwa się w stosunku do niej, nie pojawił się w powyższym zdaniu przypadkowo, albowiem – wydaje się – ostatnie pokolenia nie darzą jej szczególnej uwagi. Nie dotyczy to rzecz jasna specjalnego przypadku techniki, łączonej z tradycyjnym zakresem zainteresowania etnografią, etnologią, antropologią kulturową czy społeczną. Tutaj istnieje niemal podzielana zgoda ponad teoretycznymi i politycznymi granicami, które – nawiasem mówiąc – odpowiadają również za wspomniane powyżej różnice w nomenklaturze tej dziedziny wiedzy, że „antropologicznie interesująca” technika to ta, którą można badać, sięgając po kolekcje muzealne lub odległe geograficznie i/lub historycznie kultury „tradycyjne”. Drewniane sochy, gliniane dzbanki czy żelazne półkoski wydają się dobrymi emblematycznymi wytworami tak pojętej antropologicznie ciekawej techniki.

Dowodów zainteresowania taką „tradycyjną” techniką jest bardzo wiele, choć ostatnie dekady okazują się coraz uboższe w tym zakresie, wraz z postępującą modernizacją, mechanizacją i – paradoksalnie – technicyzacją współczesnych społeczeństw. Za jeden z ostatnich przykładów wytężonej eksploratorskiej i klasyfikacyjnej pracy badawczej w obrębie tradycyjnie rozumianej dawnej techniki może nam posłużyć wysiłek polskiego badacza pierwszej połowy minionego wieku, Kazimierza Moszyńskiego. W swej monumentalnej *Kulturze ludowej Słowian* przedstawia na przykład drobiazgowy opis przyrządu do połowu ryb, znanego nielicznym współczesnym laikom pod nazwą węcierza. W czasach Moszyńskiego taksonomia i nomenklatura tego przedmiotu była zresztą dalece bogatsza, choć nie znana również i ówczesnym laikom. Na przykład w etnograficznym zbiorze takich przyrządów Moszyński wyróżnia wierszę, która ma jeszcze odmiany: bezsercową i sercową; tu zaś można wskazać wierszę sercową złożoną i wierszę sercową prostą; wszystkie one są plecione. Od tych plecionych pochodzą natomiast wiersze żeberkowe, kryte siatką i siatkowe bezzeberkowe (to jest właściwy węcierz). Takie koszyki *vs* węcierze (słowa z języka potocznego) przypominają także lasy, nastawki, zarzutnie, kłonie itd. (1967: 89); wszystko to plecione obiekty o kształcie koszyka, których klasyfikacja ma się w żaden sposób do potocznego pojęcia o tej sferze kultury materialnej. Dodajmy ze względu na porządek, że z równą pieczołowitością twórca ewolucjonizmu krytycznego poddawał etnograficznej klasyfikacji przęślice, naczynia skórzane, żarna czy

- nie przymierzając - proce, z uwzględnieniem rzecz jasna szczegółów produkcji tych pożytecznych przedmiotów.

Wszelako Moszyńskiego, jak i innych mu podobnych badaczy, niezwykle rzadko interesowały pozatechniczne, pozainstrumentalne funkcje całego tego kosmosu rzeczy. Tymczasem te i inne niewskazane powyżej przedmioty wpisane były na ogół w pewien szerszy kontekst kulturowy, wkraczający w sferę kosmologii, stosunków społecznych czy estetyki. To wzajemne zharmonizowanie techniki i przedmiotów materialnych ze sferą pozamaterialną podkreślał natomiast inny antropolog, Bronisław Malinowski. W drobiazgowości opisów rozmaitych technik i przedmiotów materialnych nie ustępował Moszyńskiemu, zwracał jednak baczną uwagę na tej sfery odniesienia - jak to ujmował - „społeczne, ekonomiczne i magiczne” (1986: 365). Czy to w stosunku do łodzi, którymi pływali Trobriandczycy, a którym poświęcił całe lata badań, domostw czy spichlerzy na jam; wszelkie czynności budowlane czy eksploatacyjne obwarowane były stosownymi zabiegami magicznymi, lecz ich znaczenia nie sposób zrozumieć bez uwzględnienia - jak to określa Malinowski - „całościowości funkcjonalnej” (1986: 367). Mianowicie, na przykład wielkość, miejsce wybudowania, struktura wewnętrzna czy estetyka wspomnianych spichlerzy wiązały się z pozycją społeczną właściciela i jednocześnie ją warunkowały. I odwrotnie, powyższe cechy - wraz z paroma innymi - determinować miały z kolei ich funkcję społeczną i ekonomiczną, z uwzględnieniem stosownych różnic w zależności od tego, czy były to zwykłe spichlerze do przechowywania jamu (*bwayma*) albo może obwarowany tabu spichlerz wodza (*bomilala*) lub też ten przeznaczony do przechowywania sadzeniaków (*sokwaypa*) (1986: 390-391). Aspekt kosmologiczny tych - wydawało by się - tak zwyczajnych sfer ludzkiej aktywności, odniesiony zaś - w języku Heideggera - do owej czwórni, jest szczególnie godny uwagi, ponieważ - czy to dotyczyło budowy czołna i połowu ryb, czy uprawy jamu i jego przechowywania - w jakimś stopniu nawiązywały te działania i ich wytwory do pierwotnych, inicjalnych aktów stwórczych, sankcjonujących jednocześnie istniejący porządek społeczny i aksjologiczny. Wyraz zewnętrzny zyskiwało to najczęściej w postaci stosownych zabiegów magicznych:

(...) przy budowie czołna nie tylko występuje kilka typów magii, takich jak *mwasila* (magia Kula), magia szybkości, egzorcyzmy przeciwko czarnej

magii, egzorcyzmy skierowane do *tokway*, ale z kolei w obrębie każdego z tych typów spotykamy różne systemy magii, z których każdy posiada własną bazę mitologiczną, jest zlokalizowany w innym okręgu i charakteryzuje się oczywiście różnymi formułami magicznymi i nieco odmiennymi porządkami (Malinowski 1981: 192).

PRODUKCJA JAKO KOSMOGONIA

Jak stwierdzono, Malinowski należał do nielicznych, którzy dostrzegali wskazane uwikłanie sfery techniki w konteksty spoza niej. Ten mechanizm wzajemnego zharmonizowania i wielofunkcyjności zarazem wytworów i praktyk kulturowych można zresztą dostrzec we wszelkich okresach historycznych i w rozmaitych obszarach geograficznych. Dotyczy to także szczególnego przypadku – produkcji, wytwarzania przedmiotów codziennego i niecodziennego użytku, w której można wskazać i aspekt pozatechniczny właśnie, pozainstrumentalny i – paradoksalnie – pozaprodukcyjny, choć określenia te są wyrazem typowego europocentrycznego widzenia człowieka i jego działań. Produkcję tę należałoby bowiem rozumieć w sposób szczególny, odniesiony do jej specyficznych kulturowych warunków istnienia, gdzie – często – proces ów wykraczał poza proste przetworzenie surowców pierwotnych w postać produktu docelowego – kawałek płótna czy gliniany dzban. Produkcja bywała bowiem na ogół postrzegana jako nieodłączny element kosmologii, w szczególności była częścią kosmogonii, mitologicznego procesu stwarzania świata, stąd wiele zakazów i nakazów, w tym praktyk magicznych, towarzyszących jej stosowaniu.

Za emblematyczny literacki obraz, składający się na przykład na europejską tradycję kulturową, służący ilustracji symbolicznej roli procesu produkcji, niech posłuży opisana przez Homera wiersna małżonka Odyseusza, Penelopa, która odkładała wybór nowego męża do zakończenia tkania całunu śmiertelnego dla teścia, Laertes. W ciągu dnia tkała go, by spruć w ciągu nocy, w czym Christopher Tilley upatruje próbę zatrzymania czasu i odsunięcia konieczności wyboru spośród grona starających się o jej rękę (Tilley 1999: 57). Ów mitologiczny obraz wyraża symboliczne związki między tkaniem a stwarzaniem, prokreacją i reprodukcją społeczną a zarazem śmiercią, jako że tkanie okazuje się procesem

odwracalnym. Pamiętamy, że w swym rozumieniu czwórni, obecnej w procesie wytwórczym, śmierć wpisał Heidegger również w „bycie domu”...

Inny obraz, przywołujący jednak fakty kulturowe, które znajdują potwierdzenie w badaniach antropologów, przytacza Steve Cisler w wypowiedzi na temat dawniejszych i współczesnych procesów produkcyjnych. Zdarzenie to pochodzi z noweli Travena, której bohater, przedsiębiorca i podróżnik, odkrywa rzemieślnika z Oaxaca w Meksyku wytwarzającego wspaniale zdobione koszyki. Istotna w tym zdarzeniu jest wypowiedź rzemieślnika, który odmawia wyprodukowania zamiast dziesięciu – dziesięciu tysięcy koszyków, uzasadniając to następująco:

Widzicie, caballero, muszę robić moje canastitas podług własnej piosenki i wpleść w każdy cząstkę własnej duszy. Jeśli przyjdzie mi upleść ich dziesięć tysięcy, nie będzie już w nich duszy ani piosenki. Każdy będzie taki sam i powoli wyjedzą mi serce. Tymczasem w każdym powinna być inna piosenka, co ją słyszę, kiedy wstaję rano, patrzę na wschodzące słońce i słyszę śpiew ptaków. Na koszykach siadają motyle, a ja wtedy dostrzegam ich piękno, bo widzicie, motyle lubią moje kolorowe koszyki, dlatego na nich przysiadają, a ja mogę robić moje canastitas podług motyli (Eisler 2001).

Podobnie powyższe strukturalne, wzajemne zdeterminowanie wielu wymiarów procesu produkcyjnego dotyczy i metalurgii uważanej w licznych kulturach za rodzaj kosmicznej prokreacji, którą wspomaga człowiek i nadaje mu pożądany kierunek. Poniższą wypowiedź, która ilustruje jedynie część praktyk związanych z poza-technicznym aspektem tego procesu, odnieść można do wielu jego odmian w różnych rejonach świata:

Pierwotny kowal-hutnik dobywa, „uwalnia” kruszce z łona ziemi, by dalej, już uszlachetnionym w metalurgicznym piecu, nadać im formę i swoiste życie. Niczym Bóg-Gromowładca, który – onego czasu, *ab origine* – uwolnił kosmiczne stada zamknięte w pierwotnej, kosmicznej grocie. Kowal pracujący przy kowadle, przez który przechodzi oś świata, pełni rolę pośrednika między dolnym a górnym światem. Wszakże i materiał poddawany obróbce, przechodzący od stanu „niezróżnicowanego bytu” do konkretnej formy, łączy oba światy i nacechowany jest nieokreślonością. Rozpalany w kowalskim piecu, kuty na kowadle czy zanurzony w wodzie podczas hartowania – jest w stanie kreacji, przejścia, przenikania świata i jego tajemnicy, tajemnicy stworzenia (Barański 1992: 110–111).

To jedynie bardziej reprezentatywne przykłady. Ostatni z nich także uwzględnić taki właśnie kosmologiczny/kosmogoniczny rys współczesnej kultury Zachodu, dla której przemysł, dotyczący głównie eksploatacji i przetwarzania bogactw naturalnych, wydaje się samym jądrem aktywności produkcyjnej człowieka. Odnosi się to i do epoki współczesnej, określanej przez głównych przedstawicieli tej kultury mianem postindustrialnej. W końcu jeden z istotnych znaków rozpoznawczych tego etapu rozwoju ekonomicznego, niepozorny pierwiastek, krzem, to przecież podstawowy składnik owych zasobów naturalnych a – w potocznym doświadczeniu – zwykły piasek. Nie to jednak w perspektywie możliwej antropologii techniki jest tutaj najważniejsze, lecz fakt przemożnej kulturowej roli znaczeń, celów, wartości, idei i ideałów związanych ze światem *Silicon Valley* oraz wszelkimi poza kalifornijskimi mutacjami tego rodzaju postindustrialnej techniki i postindustrialnego stylu życia. To w tych miejscach krzem jest królem wyobraźni inżynierów, lecz także generatorem związanej z tym kultury mediów, multimediów, komunikowania i przetwarzania informacji, wraz ze stosownymi modami, obyczajami, zwyczajami, światopoglądami – kultury PC-tów, komórek, iPod-ów czy eMac-ów.

Powiedzmy gwoli porządku, że równie licznie reprezentowane są przykłady nie tyle techniki produkcji, co techniki posługiwania się wytworzonymi narzędziami: od włóczni Nuerów, badanych przez Evans-Pritcharda, które nie tylko służą do walki czy polowania, ale także do wyrażania siły i znaczenia posiadacza (Evans-Pritchard 1974: 233), przez owe PC-ty i eMac-i, za którymi skrywają się prężne formacje kulturowe, określane mianem subkultur technicznych, po samochody używane przez współczesnych Aborygenów australijskich służące nie tylko do jeżdżenia, lecz także do wskazywania społecznych praw i obowiązków oraz pozycji politycznej (Young 2001: 37). Ujawnia się tutaj wzajemne zharmonizowanie, monokulturowość i wielofunkcyjność wytworów kultury, co pociąga również brak rozróżnienia na sfery: techniczną czy kosmologiczną, a także: ekonomiczną, społeczną, polityczną; jest to cecha tak charakterystyczna dla „zimnych” społeczności dawnej antropologii. Jak stwierdza Tilley, nie sposób poszczególnych tych sfer zamknąć w tym przypadku w oddzielnych klasach (1999: 59).

SYSTEM KULTUROWO-TECHNICZNY

Można by zauważyć, że te i inne podobne przykłady mają albo charakter historyczny, albo – w perspektywie kultury współczesnej – charakter marginesowy. Co więcej, że należałoby te i inne świadectwa rozpatrywać w świetle nie dawniejszego podziału na kultury zimne/gorące, ale w perspektywie współczesnej globalnej i hybrydycznej zarazem kultury światowej (kultur światowych). Czy byłaby to trafna uwaga, czy – na przykład – fakt politycznej roli samochodu u rdzennych Australijczyków byłby jedynym przykładem znaczenia tego artefaktu, znaczenia wykraczającego dalece poza techniczną użyteczność? Z całą pewnością nie – samochody pozostają wszak w użyciu wszelkich współczesnych społeczeństw i w swych funkcjach znacznie wychodzą poza wąsko rozumiane technikę i użyteczność. Zwracał już na to uwagę klasyk badań kultury współczesnej, Roland Barthes, gdy pisał o tej ikonie świata industrialnego jako o przedmiocie „doskonale magicznym” 1970: 78)¹. Dopowiedzmy więc, że owa magia nie dotyczy li tylko „irracjonalnego” zachwyty estetyką czy „niezwykłymi” właściwościami technicznymi samochodu, umożliwiającego znalezienie się w ciągu kilku godzin w miejscach, do których dotarcie zajmowało naszym przodkom wiele dni czy tygodni. Owa magia to również „realna” moc stanowienia podziałów społecznych/zawodowych, wiekowych, ze względu na płeć albo miejsce zamieszkania, nie mówiąc już o upodobaniach estetycznych – za pomocą samochodu; ta magia to wpływ na współczesną urbanistykę (eksplozja miast, rozwój usług typu *Drive-In*, system dróg opasających krajobraz), praktyki jednostkowe (człowiek/samochód jako rodzaj hybrydy) czy nawet wyobraźnię artystyczną (sztuka pop-artu czy literackie/filmowe utwory w rodzaju *Christine* Johna Carpentera).

¹ Tekst dotyczący znaczenia samochodu w kulturze Aborygenów pochodzi z pracy pod redakcją – niezmordowanego w poszukiwaniu nowych terenów eksploracji antropologicznej – Daniela Millera, pod znamienym tytułem *Car Cultures* (2001). Nie ma tutaj miejsca na choćby jej pobieżne omówienie, warto jednak odnotować, że pomieszczone w niej rozdziały dotyczą poza tym, między innymi: piractwa drogowego jako zjawiska kulturowego; samochodu jako atrybutu subkulturowego w społeczności afroamerykańskiej; samochodu jako uosobieniu kultury amerykańskiej w powojennej Szwecji; znaczenia samochodu w sieci relacji dom-miasto-państwo we współczesnej Norwegii; duchowych treści przypisywanych samochodowi w Ganie; samochodu traktowanego jako rodzaju domu itp.

W omawianej powyżej dziedzinie motoryzacji bodaj najbardziej wnikliwie owe wzajemne relacje techniki, płci kulturowej, grupy społecznej, idei i ideałów przedstawił Paul Willis w analizie znaczenia motocykli w subkulturze harleyowców:

Brak kasku umożliwiał długim włosom powiewać na wietrze, a to – wraz z ozdobnymi kurtkami nabijanymi ćwiekami oraz agresywnym stylem jeżdżenia – dawało motocyklistom widok napawający lękiem, który wzmacniał dzikość, hałas, element zaskoczenia i onieśmielenia motocyklem. (...) Same motocykle modyfikowano w taki sposób, by podkreślić te cechy. Wysokie kierownice, chromowane błotniki przydawały – z pewną przesadą – motocyklistom wygląd wzbudzający lęk mocy. (...) Połączenie *w ruchu* motoru, hałasu, kierowcy, ubrań dawało efekt silnej ekspresji tożsamości tej kultury i skutecznie stymulowało wykształcanie się wielu kluczowych dla niej wartości (1978: 297–299).

Wszelako refleksja na temat samochodów czy motocykli, komputerów czy kamer filmowych, domów czy znajdującego się w nim sprzętu służącego siedzeniu, leżeniu, gotowaniu, praniu itd. nie została – z nielicznymi wyjątkami – właściwie w ostatnich dekadach podjęta przez antropologię, a za to skutecznie przejęta przez inne dyscypliny, jak historia techniki czy podejścia interdyscyplinarne (np. *STS, Science and Technology Studies*); w najlepszym razie zajmują się nią cokolwiek zmarginalizowani muzealnicy i to głównie w klasie owych historycznych już soch, więcierzy czy półkosków². Szkoda, ponieważ porównawcze badania techniki i kultury materialnej jeszcze kilka dziesiątków lat temu kojarzone były właśnie z antropologią.

Do wspomnianych wyjątków należy głos Bryana Pfaffenbergera, który – wychodząc z całościowego i wielofunkcyjnego podejścia antropologii – zauważa, iż technika postrzegana jest w nowoczesności w sposób szczególny, gdyż cokolwiek kontradiktoryjny, określany przez niego za pomocą terminu *Standard View of Technology*. Z jednej bowiem strony, w myśl tego poglądu, to właśnie dla nowoczesności charakterystyczna jest eksplozja techniki, którą się zachwycamy

² Dobrą ilustracją tego zjawiska niech będzie przygoda, jaką miałem przed kilkoma laty, poszukując w polskich księgozbiorach socjosemiotycznej pracy Marka Gottdienera *Postmodern Semiotics: Material Culture and the Forms of Postmodern Life* (1995); wypożyczalnia międzybiblioteczna Biblioteki Narodowej wskazała bibliotekę, w której praca ta się znajduje, a mianowicie bibliotekę Wydziału Metalurgii Politechniki Szczecińskiej.

i którą cenimy, ponieważ daje nam większy komfort życia materialnego, z drugiej jednak – jest siłą niszczącą, prowadzącą do degradacji środowiska naturalnego i ubezwłasnowolniającą człowieka; niczym hinduski Śiwa jest jednocześnie twórczą i niszczycielską mocą (Pfaffenberger 1992: 495). Za tym podążają inne potoczne mniemania, podzielane zresztą przez część badaczy formułujących stosowne definicje techniki, jak to, że służy ona opanowaniu i podporządkowaniu natury przez człowieka. Tymczasem każdy etnolog czy religioznawca poda od ręki wiele przykładów podważających zasadność takiej definicji, która z pewnymi zastrzeżeniami mogłaby zostać zaaplikowana bodaj tylko do techniki kultur zakorzenionych w tradycji chrześcijańskiej, gdzie starotestamentowe przykazanie czynienia ziemi poddaną wprowadziło – choć do pewnego tylko stopnia – relację subordynacji jej i jej bogactw wobec eksploratorskich aspiracji człowieka. Jest to w oczywisty sposób europocentryczny punkt widzenia, który należy poddać dekonstrukcji.

Pfaffenberger stwierdza zatem, że na technikę składa się kilka elementów, wierzchołków trójkąta, które należy uwzględnić, aby zrozumieć kulturową rolę tego przypadku działań człowieka przekształcających otaczające go środowisko materialne. Pierwszy to zasoby materialne, narzędzia i umiejętności tworzące proces produkcyjny. Drugi element określa ów autor mianem systemu społeczno-technicznego, na który składają się czynności produkcyjne wynikające ze społecznego podziału pracy. Trzeci to wytwór, określany ogólnym terminem kultury materialnej. Dopiero całość daje pełny obraz tego, co potocznie określa się jako technikę i jedynie w tej teoretycznej perspektywie można odpowiedzialnie uprawiać antropologię techniki (1992: 497). Wydaje się wszakże, iż powinniśmy dodać jeszcze ów wymiar kosmologiczny, zilustrowany powyżej, na który składa się i mitologia, i aksjologia, teodycea i eschatologia, a który Heidegger sformułował w postaci obrazu czwórni Ziemi i Nieba, Śmiertelnych i Bogów.

Uzupełnienie powyższe nie podważa wszakże ogólnej zasadności zaproponowanego ujęcia. W przyjętej przez Pfaffenbergera perspektywie potwierdzają go na przykład przypadki oporów w stosowaniu nowości technicznych, spowodowanych właśnie przez czynniki pozatechniczne – w wąskim rozumieniu tego słowa. Pfaffenberger podaje przykład trudności, jakie napotkał Edison przy wprowadzaniu w miejsce gazowego – dużo bardziej ekono-

micznego oświetlenia elektrycznego. Złożyły się na to nie tylko charakter sieci zaopatrywania w energię, lecz i społeczna organizacja jej dystrybucji, wreszcie – przyzwyczajenie czy obawy o cechach przesądu (1992: 498). Słowem, wiele technicznych i pozatechnicznych elementów spowodowało opór wobec nowego. To w końcu jednak przeważało, podobnie jak wcześniejsze wprowadzenie kompasu, umożliwiające swobodne żeglowanie po oceanach. Nie był jednak kompas – wbrew potocznym wyobrażeniom – jedynym istotnym elementem w owym systemie społeczno-technicznym. Równie ważna była wiedza nawigacyjna czy znajomość cyrkulacji wiatrów, które można było wykorzystywać czy to do wypłynięcia w morze, czy też do powrotu do portu macierzystego. I co ważniejsze, bez wszystkich aktorów uczestniczących w żeglarskim – marynarzy, budowniczych statków, królów i kupców – jak i bez innych urządzeń nawigacyjnych kompas okazałby się rzeczą zgoła nieużyteczną (1992: 498). Omawiany autor kładzie szczególnie nacisk na ów system społeczno-techniczny, wydaje się wszakże, iż należałoby raczej posługiwać się określeniem systemu kulturowo-technicznego, gdzie pojęcie kultury zdaje się lepiej wyczerpywać szereg determinantów, nie tylko dotyczących podziału pracy czy stosunków społecznych, lecz i wspomnianej kosmologii – jak we wcześniejszych „tradycyjnych” przykładach. Sięgnijmy ponownie po dwie historyczne ilustracje, znów – odległą, egzotyczną i bliską, europejską.

Pierwsza jest autorstwa Iana Hogbina opisującego przypadek ludu Yir Yirout, z półwyspu Jork w Australii, i dotyczy stalowych siekier, które w pewnym momencie tubylcy zaczęli nabywać od białych misjonarzy. W omawianym przypadku narzędzia te zastąpiły wcześniejsze, kamienne, mające swe miejsce w lokalnym systemie totemicznym oraz pełniące bardzo istotne funkcje obrzędowe, między innymi związane z rytuałami inicjacji. Kamienne siekiery były dobrem rzadkim, przypisanym wyłącznie starszyźnie plemiennej, co było również jednym z materialnych świadectw panującego w tej części świata systemu gerontokracji. Pojawienie się siekier stalowych, które młodzi ludzie otrzymywali jako formę zapłaty za pracę dla misjonarzy, doprowadziło do załamania się dotychczasowej hierarchii społecznej i upadku prestiżu starszej generacji. Co więcej, zanikła ceremonialna rola siekier kamiennych, a kłopoty ze wskazaniem miejsca dla nowego przedmiotu w totemicznym systemie

taksonomii zainicjowały zanikanie przekonania o zasadności całego systemu (Hogbin 1969: 294–297).

Druga ilustracja dotyczy innowacji, jaką było wprowadzenie pługa w miejsce radła w połowie XIX wieku w Bretanii, opisane przez Stefana Czarnowskiego, które pociągnęło istotne społeczne zmiany. Mianowicie „praca starym radłem była nie indywidualną, ale zbiorową pracą kilku ludzi – oracza gospodarza, kierującego całym zespołem, jego synów i parobków, prowadzących woły, wreszcie samych wołów i orackiego narzędzia” (Czarnowski 1958a: 122). Był to oczywiście wyraz patriarchalnych stosunków rodzinnych, które ujawniały się także przez opisaną organizację pracy. Wprowadzenie pługa nie tylko uczyniło zbędną tak liczną grupę oraczy, lecz – co więcej – prowadziło na skutek tego także do zatrudniania się poza ojcowizną – „synowie i parobcy zaczęli im się wymykać z rąk” (1958a: 122), co jest obrazowym określeniem erozji dotychczasowych stosunków społecznych. Czarnowskiego jako prawowiernego durkheimistę interesował w szczególności ten właśnie, społeczny wymiar zagadnienia. Antropolodzy wiedzą jednak, że w takim przypadku – jak owego ludu Yir Yirout – taka zmiana w stosowanej technice pociąga częstokroć upadek czy choćby korektę dotychczasowych wartości, wierzeń, wyobrażeń o człowieku i świecie.

METAFIZYKA UŻYTECZNOŚCI

Taka złożoność umyka jednak oglądowi potocznemu, który zwykł technikę traktować w kategoriach instrumentalności i użyteczności. Okazuje się jednak, że owa użyteczność ma charakter względny i kulturowo zdeterminowany. Wszelki opór przeciw zmianom technicznym wydaje się mianowicie wywodzić z obaw o ubytki pozatechniczne w systemie kulturowo-technicznym, o mniejszą w tej sferze „skuteczność”. Ot, wprowadzenie pługa pociąga degradację roli głowy rodziny oraz wartości rodzinnych, erozję systemu obywatelskiego regulującego pracę polowe, usunięcie estetyki pracy, która towarzyszyła mozolnemu spulchnianiu ziemi radłem oraz zbieraniu jej owoców. W to puste miejsce w tych i innych analogicznych przypadkach – wraz z nowoczesnością – wchodzi „metafizyka użyteczności”, jak określa taki technicznie/instrumentalnie zorientowany światopogląd Jean Baudrillard (1981). Francuski filozof po-

pełnia jednak niedopuszczalny błąd, posługując się – w istocie – nie tylko euopocentrycznym, lecz także i potocznym znaczeniem tego pojęcia. Albowiem – jak utrzymują Søren Askegaard i Fuat Firat – kategoria użyteczności nie może być wolna od treści o charakterze kulturowym z tego prostego powodu, ponieważ stworzono ją ze względu na jakiś cel, który formułuje się odnośnie do rozmaitych ideałów, powstających w łonie konkretnej kultury, jej aksjologii (1997: 126). Słowem, użyteczność użyteczności nie równa, co znaczy – kulturowo zrelatywizowana.

Tak kulturowo rozumiana użyteczność rolls-royce'a nie sprawdza się do jego walorów technicznych, lecz społecznych – mają nim jeździć koronowane głowy, a co najwyżej elity społeczne czy biznesowe; niezaprzeczalne walory techniczne zdają się jedynie dodatkiem. Podobnie użyteczność mieszkania w jednym z apartamentów wysokościorca da się uprościć do metafory supremacji społecznej, niczym siedzenie monarchy na podwyższeniu lub pozdrawianie z trybuny maszerujących tłumów. W każdym razie rzekoma funkcjonalna użyteczność jest nią jedynie w obrębie potocznych znaczeń tego terminu. Pojęcie użyteczności/instrumentalności, synonim techniki, samo jest tworem kulturowym, w tym przypadku – europejskim, i fakt ten będzie tak długo niedostrzegany, jak długo nie uwzględni się przemożnej roli systemu kulturowo-technicznego, pojęcie to napełniającego pełniejszą treścią. Nie należy się zatem dziwić, że piewcy „postępu” wyrażają często swe zdziwienie oporami przed jego dobrodziejstwami, jawiącymi się jako przejaw zacofania, ograniczoności, niedostatków myśli racjonalnej. Nie widzą oni tego, że – znów – postęp postępowi nierówny, że – w skrajnym przypadku – „postęp” w technice wojskowej prowadzi do „postępu” w skuteczności zabijania. Czy o to chodzi „pasterzom bycia”, pielęgnującym współistnienie czwórni Ziemi i Nieba, Istot Boskich i Śmiertelnych? Zapewne niektórym tak...

Pojęcie postępu okazuje się tu – nawiasem mówiąc – po raz kolejny nie tylko łatwym obiektem krytyki, lecz także posłużyć może ilustracji ugruntowanych form wpływu idących za nim ideologii na samą technikę. Powyższy przykład idei militarystycznych na usługach „postępu” każe mianowicie zwrócić uwagę na rozwój techniki w wielu innych dziedzinach, na przykład w dziedzinie podboju kosmosu czy w medycynie, który zwykle nie zyskuje negatywnego piętna aksjologii. Bywa on „produktem ubocznym” ideologii, które

choć często za naczelną wartość uznają podbój innych przestrzeni, łądów czy ludzi, bywa, że prowadzi to do całkiem zbożnych, choć przygodnych rezultatów. W skali makro natomiast dobrym przykładem może być historia dwudziestowiecznych totalitaryzmów – nazizmu czy komunizmu. W obu przypadkach to ideologia właśnie wydaje się głównym bodźcem rozwoju industrializacji, motoryzacji czy – niestety – i wspomnianych technik zabijania. Masowe sposoby zabijania nie są zresztą pierwotnym dzieckiem minionego wieku – podstawy dla nich stworzyła ideologia dużo wcześniejsza, ta, która zrodziła gilotynę³.

Nie da się jednak zaprzeczyć, że pojęcie postępu można jednoznacznie zdefiniować, choć musi to być definicja zawężona każdorazowo do pewnego jedynie aspektu ludzkiej aktywności. Tak też jest i z postępem technicznym, który można mierzyć ilościowo, gdy porównać ową sochę Czarnowskiego z pługiem, nie mówiąc już o współczesnych wielofunkcyjnych maszynach rolniczych służących kultywacji gleby. Wydawać by się mogło, że tak pojęty postęp techniczny wolny jest od wszelkich determinantów z porządku systemu kulturowo-technicznego. Nic bardziej mylnego – w końcu firmy konkurujące z sobą w branży samochodowej czy komputerowej robią to w celu dotarcia do maksymalnej liczby odbiorców, którymi są ludzie, ludzkie grupy, całe narody i subkultury, plemiona rynkowe i poszczególne jednostki. Na przykład pojemność silnika samochodowego, typ zasilającego go paliwa czy moment obrotowy wiążą się niemal bezpośrednio ze zróżnicowanymi oczekiwaniami odbiorców: miłośników garbusa czy fordą mustanga, lekarzy czy robotników, amatorów tuningowania, tylnego napędu itd. Jeśli chodzi o wąsko techniczną stronę użytkowanych przedmiotów i urządzeń, takie preferencje można wskazać i w stosunku do wszelkich pozostałych aspektów techniki samochodowej: od układu hamulcowego po kolor lakieru, nie mówiąc już o stylistyce, gdzie – w zależności od nastawienia grup klientów – równymi preferencjami obdarza się technikę komputerowego sterowania procesem produkcyjnym, co ręczne wykonywanie całych elementów. To jest właśnie jeden tylko z aspektów umiejscowienia techniki w systemie

³ Można wskazać również wiele rozmaitych „pomniejszych” ideologii wpływających na technikę, jak na przykład współczesny kult ciała, który każe specjalistom od techniki wymyślać coraz bardziej wielofunkcyjne i skomplikowane urządzenia dla tysięcy fanów *body building*, wypełniających tysiące siłowni.

kulturowo-technicznym; trzecim jest – jak utrzymuje Pfaffenberger – sam produkt: rolls-royce, ford czy fiat, wraz ze wszystkimi możliwymi wariantami tych wozów.

RYTUALNA ROLA TECHNIKI

W tym kontekście ujawnia się wówczas zgoła rytualna rola samochodu – stanowienia i utrzymywania stosownych podziałów społecznych, ideowych, estetycznych. Lecz i ten produkt techniki nie służy jedynie wprowadzeniu społecznej różnicy. Albowiem i samochód, i niemal wszystkie inne przedmioty, którymi człowiek się posługuje, można przekształcić, udoskonalić, upiększyć na modłę użytkownika, co język współczesnego rynku ekonomicznego oddaje za pomocą terminu „kastomizowania”. Można zatem wybrać sobie kolor wozu, materiał z jakiego wykonane są siedzenia i ich wersję, wyposażyć go w dodatkowe poduszki powietrzne, klimatyzację, reflektory, specjalnego typu amortyzatory, ba – można w nim kazać zamontować lodówkę, barek, telewizor, a jedna z gwiazd filmu sprawiła sobie w swej limuzynie... basen; takim w każdym razie określeniem posłużono się w prasie na coś, co zapewne oznacza zwykłą (niezwykłą?) wannę. Thomas Schlereth powiada, że produkt będzie wyrażać wówczas „drugą kulturę”. Pierwszą była kultura producenta, drugą może być kultura użytkownika, a działalność tę uznaje za prawdziwy akt twórczy, podobnie jak w wypadku każdej rzeczy, którą się nabywa i która zyskuje wyjątkowy charakter dzięki zabiegom, jakim są poddawane. Dlatego samochody, ubrania, sprzęty wypełniające nasze domy autor ten określa jako „materiałną kulturę ludową cywilizacji przemysłowej” (*the material folk culture of industrial civilization*) (Schlereth 1991: 264).

Co więcej, te i inne elementy systemu kulturowo-technicznego uwzględnia się już na etapie projektowania produktu oraz procesu produkcji, jak również samych parametrów technicznych, które ma spełniać. Sam produkt bywa wręcz cokolwiek usuwany w cień, a w każdym razie jego techniczne parametry zyskują rolę drugorzędną. Niech za przykład posłuży porównanie – znów – samochodów znanych branż: alfa romeo i toyoty. Ten pierwszy bywa zwykle droższy od drugiego, choć technicznie mniej niezawodny. Dlaczego? Właśnie z powodów pozatechnicznych w wąskim rozumieniu

tego słowa, a systemowo-kulturowych, ponieważ alfa romeo zyskał w ciągu jego długiej historii produkcji i użytkowania pozycję jednej z ikon przemysłu motoryzacyjnego, czego – mimo usilnych starań specjalistów od promocji i reklamy – brakuje toyocie; etykieta auta kultowego nie odnosi się do kulturowej (nietechnicznej) funkcji pojazdu w sposób li tylko metaforyczny.

Niektórzy badacze wskazują zresztą na pewną dającą się zaobserwować stałą tendencję do usuwania techniki w cień kultury. Na przykład Leiss, Kline i Jhally (1990) zestawiają zmiany w charakterze reklam z przeobrażeniami w organizacji produkcji oraz śledzą rozwój społecznych znaczeń produktów, co pozwala im dostrzec kierunek zmian w ciągu całego XX wieku. Z początkiem wieku reklamy koncentrowały się na samym produkcie, jego technicznej funkcjonalności, jakości wykonania czy przeznaczeniu. W okresie międzywojennym nastąpiło przesunięcie uwagi z produktu na nabywcę; reklamy zaczęły eksponować pozatechniczny aspekt przedmiotu, skupiając się bardziej na wartościach ogólnych, które za jego pomocą się osiąga, aniżeli wartości jego samego. Okres powojenny otworzył nowe pole eksploracji reklam – wizerunek konsumenta, który reprezentował rozmaite motywacje, na przykład społeczną aprobatę czy dumę z posiadania przedmiotów. Wreszcie koniec wieku oznacza pojawienie się reklam wykorzystujących kategorię stylu życia (*life-style advertising*) i segmentację rynku. Słowem, sam produkt konsekwentnie odsuwany jest w cień w ciągu swej stuletniej historii, a w jego miejsce pojawia się wizerunek, styl. Konsument współczesny ma koncentrować się nie na technicznej użyteczności przedmiotu, lecz na środku wyrażania stylu życia. Zauważmy, że wplecione w proces produkcyjny czynności z porządku „symbolicznego profilowania” produktu wykazują cechy pokrewieństwa na przykład z zabiegami magicznymi opisywanymi przez Malinowskiego w stosunku do procesu budowy czółna czy wznoszenia domu przez Trobriandczyków.

Interpretacja poglądów omawianych autorów jest wszakże modelowym uproszczeniem przedstawionej tendencji. Nie ma bowiem wątpliwości, że technika w funkcji instrumentalności nie została zupełnie wyparta przez wizerunek, wszelako oczywiste zarazem jest to, że nie sposób zrozumieć samej techniki bez odniesień do systemu kulturowo-technicznego. W świetle tego ujawnia się przy tym płytkość potocznego mniemania o tym, że potrzeba jest matką

wynalazku – mając za akuszerkę technikę – pogląd, który składa się również na wspomniany *Standard View of Technology*. Można wskazać wiele historycznych przykładów bezpodstawności upraszczającego rozumienia ludzkich potrzeb, sprowadzonych wyłącznie do zaspokajania homeostazy takiego biologicznego organizmu, jakim jest również człowiek, rozumienia skupiającego się na wskazaniu prostego wynikania: ludzie potrzebują ochrony ciała, więc sporządzają odzienia; potrzebują dachu nad głową, więc wznoszą domy; potrzebują łatwych środków przemieszczania się i transportu, więc konstruują pojazdy itd. Otóż nie wszędzie ludzie szyją odzież, budują domy czy produkują samochody, a choćby zwykłe wozy na sprężaj. Indianom Ona z Ziemi Ognistej, znanej z surowego klimatu, za cały ubiór służył kawałek foczego futra, brazylijscy Kaduweo nie znali żadnych domostw, a wóz wykorzystywano przez wieki na Bliskim Wschodzie głównie jako środek walki, do transportu używając raczej wielbłądzych czy oślich grzbietów.

Wydaje się, że w tym kierunku zmierza również filozoficzna intuicja Heideggera, gdy zauważa opaczność przekonania o jedynie instrumentalnej funkcji techniki i jej wytworów. Podobna przenikliwość filozofa z Fryburga przejawia się w sugestii o konieczności poszukiwania istoty techniki w spokrewnionej z nią sztuce. Na tej propozycji kończy się wprawdzie wywód Heideggera, pewne teoretyczne ujęcie proponuje natomiast – ponownie – Pfaffenberger. Zwraca mianowicie uwagę na to, że rozróżnienie na funkcję i styl, często obecne w pracach badaczy kultury materialnej (etnologów, archeologów, historyków sztuki) jest wynikiem „dekontekstualizacji i dehistoryfikacji artefaktów” (1992: 504); dodajmy – podobnie technik ich produkcji. Autor ten podaje przykład historyczny korytarza w brytyjskim wiktoriańskim domu, który był jedynym miejscem, dzielonym przez właścicieli, służbę oraz – okazjonalnie – przedstawicieli rozmaitych usług świadczonych na rzecz domu. O ile jednak dla właścicieli, ich rodziny czy znajomych była to przestrzeń, którą należy pokonać w celu dotarcia do przeznaczonego dla nich salonu z miękkimi meblami, wytwarzanymi wyrafinowanymi technikami tapicerskimi, o tyle dla ślusarza, który przyszedł naprawić zamek, obwoźnego sprzedawcy czy chłopca na posyłki był on miejscem oczekiwania na decyzję właściciela, często umyślnie przedłużanego przez dobrodzieja, w co wpisane było siedzenie na prostym, twardym stołku czy ławce wykonanej nieskomplikowanymi technikami

stolarskimi. Styl okazuje się tutaj wpisany w całość funkcji sprzętów, które – jak we wcześniejszym przykładzie samochodu – nade wszystko pełnią rytualną funkcję utrwalania statusów społecznych w mediacyjnym miejscu do tego przeznaczonym, korytarzu, gdzie dostęp mieli przedstawiciele wszystkich klas, lecz inaczej. Okazuje się zatem, że to styl właśnie jest funkcją przedmiotu, jak ów prosty stół, choć jest on jednocześnie przeznaczony i do siedzenia, co wydaje się jednak tutaj czymś przygodnym.

Styl i technika wykonania ujawniają silną dozę społecznej/symbolicznej petryfikacji, jako że ich prymarną rolą było wprowadzenie rytualnej granicy między klasami społecznymi. Przy czym, co ważne, owa rytualna rola miejsca i sprzętów, zamaskowana była mityczną w istocie narracją o konieczności istnienia specjalnego miejsca dla przybyszów z ulicy, przynoszących jakoby ze sobą w sposób nieunikniony brud miasta, zmuszonych zatem do siedzenia i czekania... (Pfaffenberger 1992: 506). Dotyczyć to może nie tylko wzajemnych relacji między ludźmi, lecz na przykład relacji między ludźmi a bóstwami, których pośrednikami bywają przedmioty kultu czy symbole religijne o materialnej postaci. Rzeczy zawsze pozostają w obrębie oddziaływania jakichś – jak to określa Andrzej P. Kowalski – „współrzędnych semiotycznych” (2008: 21), ba – tworzą je. To nowożytność, w tym i owa Baudrillardowska metafizyka użyteczności, dokonała zerwania nie tylko tych „więzów”, lecz i relacji, w jakich rzeczy pozostają z sobą nawzajem. Stało się to wszak jedynie w obrębie świadomości, „nieświadomość kulturowa” nie mogła pozbyć się tej jakości – swoistej samoistości rzeczy – która wciąż wypełnia swą rolę, czy tego chcemy, czy nie.

Wracając do głównego wątku, zauważmy, że wpisany w taką scenę wartościom społecznym zdarza się zwrotnie przekładać na styl, a zatem i technikę. Stąd też bierze się wspomniane różnicowanie nie tylko wiktoriańskich mebli, lecz także parametrów technicznych współczesnych samochodów, zaspokajających upodobania odnośnych klas użytkowników. Dodajmy do tego telefony komórkowe, aparaty fotograficzne, ubrania, domy produkowane z odpowiednich materiałów, w stosownej estetyce, z uwzględnieniem odporności na działanie czynników zewnętrznych itd. Stąd kariera coraz nowszych modeli „wszystko mających” komórek, coraz pojemniejszych pamięciowo kamer, coraz wytrzymalszych goretek-sów i lateksów, energooszczędnych materiałów budowlanych czy

ostatnio samochodów o napędzie hybrydowym – reakcja na ideologie ekologiczne – przeciwstawianych „tradycyjnym” technikom i produktom: fotografii analogowej, przędzeniu czy budownictwu drewnianemu. Lecz i na odwrót, tym ostatnim zdarza się wrócić do łask, wraz z „prostotą” ich wytwarzania, choć zwykle – znów – nie bez związku z modami, które mają proveniencję społeczną. Pfaffenberger zauważa tutaj nawet polityczny aspekt zagadnienia, mianowicie technika – czy będzie to proste wyposażenie korytarza wiktoriańskiego domu przeciwstawione wykwintnym meblom salonu, czy technicznie zaawansowany automobil właściciela sieci pizzerii przeciwstawiony rowerowi pracującego dla niego dostawcy – wyraża stosunki władzy, supremacji i podległości. Pfaffenberger określa to – idąc w ślad za teoretycznymi propozycjami Victora Turnera – mianem dramatu technicznego (1992: 505).

W istocie, potężne siły społeczne wpisane są w ów dramat, jeśli weźmiemy pod uwagę takie zmiany, jak na przykład w mechanizacji produkcji, każącej niegdyś robotnikom niszczyć maszyny zastępujące pracę ręczną, rzeszom europejskich czy amerykańskich chłopów szukać pracy w przemyśle – towarzyszącą temu erozję wartości rodzinnych i społecznych wskazaną przez Hogbina i Czarnowskiego – kolejarzom przeciwstawiać się zaś wprowadzaniu transportu kołowego czy lotniczego⁴. Ani robotnicy, ani chłopci, ani kolejarze nie mają już takiego społecznego i – tym samym – politycznego znaczenia, jak – odpowiednio – przed dwustu, stu czy pięćdziesięciu laty. Techniczny dramat sprzyja dziś fachowcom zaawansowanych technik i usług: informatykom, grafikom komputerowym czy specjalistom od telekomunikacji. A nawet w obrębie tych samych branż zmiana techniczna może pociągać i zmianę społeczną w rozumieniu dostępu do władzy, choćby to było sprawowanie władzy nad firmą, lecz na ogół dotyczy rejonów dużo bardziej rozległych, jak w wypadku potęgi politycznej rozmaitych globalnych firm, z Microsoftem na czele. Stąd też okazuje się w konsekwencji, że zmiana w technice tyleż bierze swój początek w instrumentalnej użyteczności, co w stosunkach społecznych, dostępie do władzy czy nawet w sankcji religijnej, która – jak w wypadku transplantologii, genetyki czy zapłodnienia *in vitro*, technik wnika-

⁴ Nie przypadkiem w PRL-u, w którym kolej stanowiła główny środek transportu, zachętą dla młodzieży wybierającej przyszły zawód był slogan: „Kto ma w głowie olej, ten idzie na kolej”.

jących w same biologiczne jestestwo człowieka – może się okazać racją ostateczną.

Ten synkretyczny rys bycia-w-świecie, w którym technika jest jednym z elementów niegdysiejszej przednowoczesnej „jedności doświadczenia”, dostrzegał – jak pamiętamy – Heidegger, przypisywał go jednak przedparmenidesowym czasom i sposobom życia, co dotyczy również przedmiotu zainteresowania dawniejszej antropologii – całkiem współczesnych filozofowi z Fryburga tzw. pozaeuropejskich ludów pierwotnych i europejskiego ludu wiejskiego. Przeceniał jednak chyba zasięg Parmenidesowego ukąszenia, które dosięgło wszakże filozofię i późniejszą naukę, pozostawiło jednak nietknięte całe połacie codzienności i jej przeżywania, bycia-w-niej. Przemawiają za tym przedstawione powyżej przykłady kontekstów kulturowych nie tylko tej dawnej, lecz i całkiem współczesnej techniki, która wydaje się o wiele mniej techniczna, niż się na ogół sądzi. Przeświadczenie o tym, że: „Obecność Istot Boskich może być przy tym wzięta umyślnie pod uwagę (*bedacht*) i przyjęta z widoczną podzięką (*bedankt*) – tak jak wtedy, gdy na moście umieszczona jest figura świętego – lub przeoczona czy nawet pominięta” (Heidegger 1977a: 325), pozostaje w mocy, mimo dziejących się równolegle procesów modernizacji, racjonalizacji, globalizacji itd. Kto zaś lekceważy te i inne uwarunkowania techniki, nie zdoła poznać nawet jej przedsionka.

2. Dyskurs gęsty – w poszukiwaniu interpretatywnej teorii przedmiotu muzealnego

Muzea są przybytkami, w których dusze ludzi zmarłych (...) obcuja z duszą człowieka żyjącego. Są one rodzajem Forum, gdzie każdy twórca z zupełną swobodą przemawia do wszystkich, a słuchacz może w pełnym skupieniu wysłuchać tej mowy i dać się jej porwać lub odejść obojętnie. Są one materialnym ułatwieniem zetknięcia się umysłów, ułatwieniem zbliżenia się dusz, które bez tego nie spotykałyby się nigdy, są cudownymi miejscami, gdzie żyją dziwne istoty, porozumiewające się z nami jednym spojrzeniem, wołające na nas cudną mową i pociągające w świat inny.

Stanisław Witkiewicz

To, co widzimy, przychodząc do muzeum, to przedmioty muzealne, które zawsze pojawiają się na jakiejś ekspozycji, odpowiednio zaaranżowanej i oprawionej w formę plastyczną. Dostrzegamy jednak tylko to, z czym muzeum wychodzi niejako na zewnątrz, nie mając dostępu do innych sfer działalności muzealnika, być może nawet ważniejszych, jakimi są: gromadzenie zbiorów, ich konserwacja czy naukowe opracowywanie. Wiele zależy przy tym od samego zwiedzającego muzeum, złaknionego wiedzy o przeszłości czy odległych krajach. Nie jest on, jak by się wydawało, jedynie biernym odbiorcą, lecz jest może nawet współtwórcą wygenerowanej tutaj wiedzy czy przeżycia. Tak wytworzona wiedza ma czasem charakter intymny, osobisty, którą można podzielić się co najwyżej w rozmowie z kimś innym. Zwiedzający muzeum niewiele może bowiem uczynić w dziele doskonalenia funkcjonowania samego muzeum, choć jakościowe badania opinii mogłyby tutaj być istotnym krokiem w dobrym kierunku. Takich jednak, prócz sprzyjającej schematyzmowi rutynowości wpisów w księgach gości, jest wciąż bardzo mało, stąd wciąż niewiele może on zrobić w porównaniu z muzealnikiem – nie mając dostępu do zbiorów, nie posiadając specjalistycznej wiedzy, nie mogąc się nawet swobodnie wypowiedzieć. W tej sytuacji szczególna odpowiedzialność spoczywa na muzeum i muzealniku.

DUALIZM DUCHA I MATERII

Nie bez znaczenia jest tutaj tradycja filozoficzna, a także teologiczna, charakterystyczna dla kultury Zachodu, kultury muzeów. Susan Pearce, jedna z bardziej wnikliwych tropicielek znaczeń świata rzeczy i teoretyk muzealnictwa, zauważa istnienie pewnego upośledzenia świata rzeczy, czego genezy można już upatrywać w systemie filozoficznym Platona (Pearce 1998: 17). Przypomnijmy, że obraz jaskini, na której ścianie widać jedynie materialny, zmysłowo uchwytty ślad – cień rzeczywistości prawdziwej, tej bytującej w świecie idei – zaciążył i na nieco odmiennej przecież od Platońskiej filozofii Arystotelesa, od tego ostatniego zaś i na teologii św. Tomasza, wreszcie na nieobarczonym w takim stopniu perspektywą religijną dualizmie psychofizycznym Kartezjusza. W każdym z tych systemów myśli można wskazać ów nieodmiennie obecny dualizm – jakąś formę aktualizacji platońskiej opozycji idea-materia. Mamy więc opozycje: stwórca-rzecz stworzona, myśl-rzecz, podmiot-przedmiot, idealne-aktualne, normalne-odbiegające od normy, pozytywne-negatywne, istota-przypadłość, oryginał-imitacja – by wymienić jedynie kilka najważniejszych. Lewa część tego zestawienia to atrybuty stwórcy-demiurga i prawdziwego świata idei i istoty, prawa – ułomne przedmioty stworzone, które są tylko refleksem rzeczywistości prawdziwej (zob. Pearce 1998: 18). To leżało również u podstaw względnie niskiego wartościowania świata doczesnego, materialnego w teologii chrześcijańskiej.

W indoeuropejskiej tradycji mitologicznej można wskazać istnienie także innego rodzaju dualizmu – kosmologicznego. Świat został tutaj stworzony w wyniku pierwotnej hierogamii kosmicznych sił, męskiej i żeńskiej, uosabianej na przykład w tradycji słowiańskiej przez postaci boga-gromowładcy i deszczowej nimfy. Wspólnym motywem jest pierwotny chaos, któremu boski akt nadaje życie i formę. W tradycji judeochrześcijańskiej wyrażają to znane słowa: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię. Ziemia zaś była bezładem i pustkowiem: ciemność była nad powierzchnią bezmiaru wód, a Duch Boży unosił się nad wodami” – jak wiadomo, Bóg przez sześć dni formował tę zrazu chaotyczną kosmiczną materię. Dla poniższych rozważań szczególnie istotne jest to, że dwa te kosmiczne czynniki przyjmują dualną postać: duch-materia, męskie-żeńskie, opozycję, o którą należałoby właściwie uzupełnić wskazane wcześ-

niej zestawienie. Rzeczywistość przed stworzeniem przedstawia się tutaj na kształt nieuformowanej, kosmicznej pramaterii, zarodni – łona czekającego na zapłodnienie. Pearce zauważa, że słowo „materia” pochodzi od słowa „matka” i wyraża mitologiczną zasadę, w myśl której kosmos powstał z elementu żeńskiego (1998: 19). Dodajmy zatem, że Duch Boży, wstępując dwa tysiące lat temu w łono Marii Dziewicy, zapoczątkował proces ponownego stworzenia-odkupienia świata, który wciela pascha Chrystusa.

Według Pearce, najistotniejsze jednak dla współczesnej formy świata materialnego było przejście tej dualistycznej koncepcji ducha – materii przez system Kartezjusza, utrwalony dalej przez następne pokolenia myślicieli nowoczesności. Mianowicie dawniejszy podział na czynnego stwórcę i bierny chaos został przełożony na naukowy idiom myśli i materii. Podział ten stał się punktem widzenia nauki, traktowany dalej jako oczywistość, gdzie świat materialny pozostawał na marginesie zainteresowań badawczych – upośledzony z racji swej „wtórności”, zależności od percypującego i poznającego podmiotu. Pearce stwierdza więc, że „ta ślepa wiara w ludzki umysł ujawnia swą arogancję i miałość” (1998: 21). Nie trzeba chyba dodawać, że takie naukowe nastawienie znajduje istotną kontynuację w porządku myśli potocznej, w kulturowych wzorcach myślenia o rzeczach.

Mimo tej dosyć ugruntowanej w ciągu setek lat tendencji umysłowej, współczesny obraz Zachodu zdaje się formować przemożne znaczenie dóbr materialnych, czego uosobieniem jest tak zwana kultura konsumpcyjna. W sumie jednak przeważa to pierwsze podejście, którego wyrazem w naukach społecznych i humanistyce jest zainteresowanie raczej literaturą i polityką, w ekonomii zaś – raczej produkcją niż konsumpcją dóbr. Ponadto rzeczy są na tyle „zwykłym” elementem naszego otoczenia, że stosunkowo łatwo umykają naszej uwadze, nie skupiają na sobie refleksji teoretycznej – od filozofii poczynawszy, a na antropologii kończąc. Tim Dant, socjolog wnikliwie przyglądający się rzeczom, zauważa, iż dzieje się tak, ponieważ stanowią na tyle „bliski” element naszego otoczenia, że uważamy je za coś oczywistego i niewymagającego uwagi. Nie przypisujemy im jakiegś szczególnej roli dopóty, dopóki się nie zniszczą lub ktoś inny ich nie dostrzeże, lub też nie znajdą się w muzeum czy zostaną użyte w jakichś niecodziennych kontekstach. A przecież spędzamy z nimi więcej czasu niż z innymi ludźmi,

jak również są zwykle pośrednikami w kontaktach z nimi – podczas pracy czy odpoczynku. To z ich użyciem wyrażamy również nasze osobowe i grupowe tożsamości – mieszkając w określony sposób, odżywiając się, pracując czy spędzając wolny czas. Przedmioty stają się aktorami społecznymi, których role wykraczają poza ludzkie działanie oraz służą wymianie znaczeń między jednostkami, nie można ich zatem postrzegać jedynie jako produkty, towary czy elementy techniki, lecz istotne składniki kontekstu naszego bytowania (zob. Dant 2007: 14).

Pearce uważa zatem, że idee społeczne nie mogą więc istnieć bez kontekstu materialnego, a z drugiej strony przedmioty materialne nie mają znaczenia bez kontekstu społecznego. Idea i jej ekspresja nie są oddzielnymi częściami, a są raczej jednolitą konstrukcją społeczną. Idea monarchii musi mieć swe fizyczne atrybuty, na przykład insygnia władzy, lecz mają one znaczenie tylko w świetle wartości przypisywanych tej instytucji. Ogólnie rzecz ujmując, trudno powiedzieć, co jest bardziej pierwotne, czy – powiedzmy – umysłowa idea piłowania, czy też wyobrażenie przedmiotu w kształcie piły, którym dokonuje się piłowania. Wszelkie myśli i ideały muszą się wcielać jednak w jakąś materialną formę – idea piękna musi znaleźć swe wcielenie w czymś pięknym, a bez istnienia rzeczywistych autobusów trudno wyobrazić sobie rozważania na temat jakiegoś autobusu abstrakcyjnego (Pearce 1998: 21).

Zamieniając cokolwiek wąskie pojęcie tego, co „społeczne”, którym posługuje się Pearce, tym, co „kulturowe”, należy zatem stwierdzić, że przedmioty pełnią więc istotną funkcję w reprodukcji kulturowej, to znaczy w procesie, który pozwala zachować ciągłość kultury, podobnie jak czyni to język, uważany za główne medium komunikowania i enkulturacji. Lecz taką funkcję komunikowania, przekazywania znaczeń, ma również swoisty język przedmiotów – to, jakim kto samochodem jeździ, informuje nas często, jakie ma poglądy estetyczne, aspiracje społeczne, pozycję finansową, nawet cechy osobowości. Ma to zresztą i swój wymiar psychologiczny, znany pod nazwą projekcji i introjekcji. W pierwszym przypadku przypisujemy stany i uczucia innym osobom lub przedmiotom, w drugim natomiast odwrotnie – cechy osób czy przedmiotów przenosimy na nas samych. Młodzieniec, siedzący w rozpedzonym, szybkim aucie, skłonny jest postrzegać siebie jako kogoś dynamicznego, jurnego, szybkiego w wyniku „przejęcia” cech samochodu;

i odwrotnie, popularność wozu może być wynikiem użytkowania go przez znaną gwiazdę czy koronowaną głowę. Nie przypadkiem na ten temat wypowiadał się następująco filozof, jeden z ojców założycieli pragmatyzmu, William James, twórca koncepcji „strumienia świadomości”, która owe zależności wyjaśnia:

Jaźń człowieka jest sumą tego wszystkiego, co może on nazwać jako własne – nie tylko jego ciało i jego władze psychiczne, lecz także jego ubrania i jego dom, jego żonę i dzieci, jego przodków i przyjaciół, jego reputację i dokonania, jego ziemię i jacht, i konto bankowe. Wszystkie te obiekty dostarczają tych samych emocji. Jeżeli wzrastają i dobrze prosperują, czuje, że triumfuje; jeżeli słabną i obumierają, wprawia to go w przygnębienie – niekoniecznie w tym samym stopniu w odniesieniu do każdej rzeczy, lecz powierzchownie w ten sam sposób (1890: 291).

To właśnie przepływający strumień świadomości stanowi o istocie jaźni. Mylili się empiryści, którzy uważali, że jaźń jest sumą wyobrażeń, podobnie racjoniści, dla których jaźń jest substancją duchową. Na jaźń składa się bowiem i jedno, i drugie i – co więcej – buduje ją również dziedzictwo wcześniejszych pokoleń, w tym to materialne, skąd otrzymujemy już gotowe kategorie myślenia służące obcowaniu z rzeczywistością. W tym sensie posiadane przedmioty, zwłaszcza te wartościowe, działają jak znaki osoby i wtedy świat znaczeń, który za ich pomocą stwarzamy i które nas jakoś stwarzają, wkracza w rzeczywistość na zewnątrz nas. Co więcej, przeglądamy się w nich jak w lustrze, stają się one ważnym elementem kształtowania tożsamości grupowych i osobowych. Składają się na uprzytomnianie i potwierdzanie naszej tożsamości i być może nawet jest ona bardziej związana z tym kontekstem niż z nami jako jednostkowymi, autonomicznymi bytami. Słowem, można by powiedzieć, że przedmioty żyją zarówno w środowisku fizycznym, jak i metafizycznym, w rozumieniu pozazmysłowej sfery idei i ideałów, wartości czy czasem zgoła niedostrzeganych znaczeń semantycznych.

WIELOFUNKCYJNOŚĆ „ZWYKŁYCH” RZECZY I MUZEALIÓW

Wskazane powyżej cechy świata materialnego zdają się jednak często umykać uwadze muzealników. Mianowicie, mają oni tendencję do traktowania obiektów muzealnych jako pasywnych, podrzęd-

nych narzędzi jedynie, które o tyle pełnią jakąś funkcję, o ile znajdują się w rękach człowieka – tylko przedłużenie ludzkich myśli i działań; na przykład stół, który widzi się wyłącznie w funkcji spożywania posiłków czy wykonywanej przy nim pracy. To jedna skrajność, druga natomiast to postrzeganie ich jako rodzaju swoistego skodyfikowanego języka, za pomocą którego przemawia się w pewien sposób, jak choćby ów stół, który taką funkcję ma pełnić, będąc elementem tradycyjnego świętego kąta w chłopskiej chacie czy niezbędnym atrybutem wieczerzy wigilijnej. Obie te skrajności wydają się uproszczeniem, albowiem trafne ukazanie funkcji obiektu muzealnego wymaga uwzględnienia obu punktów widzenia, które powinny ponadto podlegać korekcie określonego kontekstu użycia – miejsca, czasu czy samych użytkowników.

Wspomniany stół może zatem służyć do „zwykłego” spożywania posiłków lub „niezwykłych” praktyk ceremonialnych, zauważamy jednak, że i owo spożywanie posiłku może mieć w pewnych okolicznościach charakter „niezwykły”, jak w wypadku wspomnianej wieczerzy wigilijnej czy kolacji spożywanej przez zakochaną parę. Dodać do tego należałoby jeszcze jego stylistykę, która odsyła do określonej epoki czy grupy społecznej (zob. rozdz. IV.1), czyniąc go artefaktem wykraczającym w swej istocie poza materiał wykonania, a stosunek do niego – wystawianie w muzeum lub palenie nim w piecu – będzie mówił coś o społeczeństwie hołdującym takim czy innym zachowaniom. Co więcej, nie tylko na tym wyczerpuje się jego sens, ponieważ równie ważną, a często ważniejszą rolę odgrywa kontekst indywidualnego użycia i przeżycia, jeśli na przykład stół jest dziedziczony po naszych pradziadach. Wówczas może być nawet koślawy i odrapany, co każe czasem poddać go drogiej renowacji, lecz jego przemożna siła tkwi w metonimicznej łączności, jaką ma z pokoleniami naszych przodków. Taka ponadpokoleniowa łączność za sprawą tych i innych obiektów dotyczy i całych narodów – wcielana przez insygnia władzy, trofea bitewne czy historyczne budowle.

Z powyższego widać zatem, że funkcji wszelkich przedmiotów, w tym i muzealiów, nie sposób sprowadzić do jednej cechy, jednej jakości, że należy mówić o ich wielofunkcyjności, zrelatywizowanej do miejsca i czasu akcji oraz zmiennych odczuć użytkowników – indywidualnych i zbiorowych. Ukazanie tego nie jest łatwe i ograniczane bywa na przykład przez podziały organizacyjne w obrę-

bie muzealnictwa. Stąd te czy owe bardzo podobne stoły będziemy mogli zobaczyć i w muzeum techniki, i w galerii sztuki, i w muzeum etnograficznym. Problem w tym jednak, że w każdym z nich dostrzeżemy tendencję do eksponowania jedynie pewnych cech i funkcji: technik produkcji, zmienności stylistycznej czy może nawet owej ceremonialnej roli stołu; wszystkie jednak w oderwaniu od siebie nawzajem, wyrwane z wielogłosowego kontekstu użycia jednostek i grup. Dodajmy ponadto, że i z taką nastawioną na wielogłosowość, wielofunkcyjność metodologią wystawienniczą będziemy mieli równie rzadko do czynienia. Zwykle zobaczymy obiekty, włącznie z dziełami sztuki, cokolwiek „nagie”, podane do oglądania jedynie, co najwyżej ze zdawkowym podpisem, a nawet osobliwie „martwe” – gdy umieszczone w gablocie niczym w szklanej trumnie. W przypadku przedmiotów niebędących dziełami sztuki tym, co w szczególności zobaczymy, będzie owa dosłownie rozumiana funkcja instrumentalna, eksponująca przygodność, podporządkowanie obiektu czemuś innemu – myśli czy idei – pozbawiająca go samoistości, w zgodzie zresztą z przedstawioną powyżej dualistyczną filozofią ducha-materii.

Wszelako idea całkowitego usunięcia tych i innych mankamentów rozumienia i eksponowania obiektów muzealnych wydaje się nierealna. Nie możemy bowiem w pełni zrekonstruować rzeczywistego znaczenia przedmiotu, nie tylko dlatego, że należy on zwykle już do przeszłości, lecz także dlatego, że znaczeń tych jest wiele, tak wiele jak liczni byli jego użytkownicy. Borykają się z tym problemem historycy i archeolodzy, a w szczególności dla tych ostatnich jest to aporia trudna do przezwyciężenia, skoro zwykle źródła materialne są jedynymi, na których podstawie mają oni zrekonstruować odległe czasy i ówczesne ludzkie światy. Nic zatem dziwnego, że zmusza to do pisania historii wciąż od nowa, bez nadziei na całkowite przezwyciężenie jej obcości oraz obcości reprezentujących ją przedmiotów. Podobny problem, choć – wydaje się – mniejszej skali, mają etnologowie próbujący zrozumieć obce kultury. Zbyt często jednak etnolog-muzealnik ów proces rozumienia sprowadza do czynności powieszenia w gablocie stosownych artefaktów, uważając tym samym swą pracę za zakończoną.

Ta historycznie czy kulturowo zdeterminowana zmienność znaczeń przedmiotów skłoniła niektórych teoretyków, specjalistów od budowania dynamicznych modeli zmiany, do poszukiwa-

nia pewnych ogólnych prawidłowości w tym względzie. Michael Thompson (1979) na przykład uważa, iż w świetle tego zjawiska można mówić o trzech rodzajach przedmiotów: śmieciach, które nie mają wartości; przedmiotach krótkotrwałych – towarach systemu rynkowego, sprzedawanych i kupowanych po aktualnej cenie, jak samochody, które im bardziej zużyte, tym tańsze; przedmiotach trwałych, które wcielają wartości duchowe „wyższego rzędu” (skarby kultury narodowej, dzieła sztuki), naukowe (skamieliny, okazy botaniczne) czy psychologiczne (pamiątki rodzinne, osobiste). Charakterystyczne, że ten sam przedmiot może w zależności od okoliczności posiadać każdą z tych cech. Wyobraźmy sobie zatem samochód, wystarczająco stary, by mógł nam posłużyć jako poręczna ilustracja zmienności znaczeń przedmiotów materialnych, powiedzmy – słynny ford T produkowany w latach 1908–1928, który w tym właśnie okresie kupiony został po ówczesnej rynkowej cenie. Po kilkunastu latach, najwyżej ćwierćwieczu eksploatacji, okazuje się już niemal niezdatny do użytkowania, a koszty ewentualnych remontów czynią przedsięwzięcie nieekonomicznym. Stąd trafia – jako śmieć – wraz z tysiącami innych starych wozów na złomowisko, przekształcając się po sprasowaniu co najwyżej w materiał wtórny do produkcji nowych modeli. Może się jednak zdarzyć, że właściciel wiedziony melancholijnym stosunkiem do ukochanego wozu, powodowany trudnym do zdefiniowania irracjonalnym przywiązaniem, nie zechce go przekazać na złom, tylko zepchnie do nieużytkowanej stodoły. Jeśli będzie w tym konsekwentny i jeśli auto „przeżyje” jeszcze jedno czy dwa następne pokolenia, to po kilkadziesiąt lat status jego może się zmienić ze śmiecia na przedmiot trwały, co może oznaczać również znaczną wyższą jego rynkową wartość, nawet dalece przewyższającą cenę wyjściową.

MITYCZNO-MAGICZNA FUNKCJA MUZEALIÓW

Takie właśnie przedmioty trwale zamieszkują następnie muzea. Właściwie w momencie ich przejęcia przez muzeum stają się bezcenne w rozumieniu praktycznej niemożności ich zbycia, co zapewniają stosowne przepisy prawa. Muzea stają się tym samym inkarnacją wartości – narodowych (muzea historyczne), estetycznych (galerie sztuki), ekonomicznych (muzea przemysłu), ekologicznych

(muzea przyrodnicze). Tam natomiast, gdzie mamy do czynienia z wartościami, tam nieodmiennie obecny jest element metafizyki, uświęcenia, dlatego też estyma otaczająca często muzea, przynajmniej te, które ukazują człowieka i jego dzieło, status świeckich świątyń, który wyraża się i w sposobie mówienia o muzeum („świątynia kultury”) i w jego architekturze (Pałac Sztuki w Krakowie). Dlatego też muzealnicy są tak ograniczeni we wszelkim rozporządzaniu, w tym niszczeniu czy sprzedawaniu przedmiotów muzealnych, ponieważ podważałoby to nie tylko znaczenie muzeum jako instytucji, lecz także kultywowane wartości i opinie ucieleśnione w materialnej formie. Dlatego też często muzea były metodycznie niszczone przez okupantów w okresie różnych wojen czy choćby rabowano zgromadzone w nich dzieła sztuki. Ten pietyzm w podejściu do muzealiów przywodzi na myśl swoistą metafizyczno-magiczną moc przynajmniej części świata materialnego, znaną wszystkim kulturom, poczynawszy od mocy magicznych apotropeionów w praktykach licznych ludów, przez chrześcijański kult relikwii, po współczesną kulturę konsumpcyjną, gdzie – znów – stare jak świat przysłowie „jak cię widzą, tak cię piszą” jest wyrazem – psychologicznie i społecznie – tego, co posiadamy, a co ma moc kreowania naszego wizerunku, a do pewnego stopnia i naszej tożsamości.

Tak rozumiana moc przedmiotów tkwi także w wielu obiektach kolekcji muzealnych, zwłaszcza takich, jak stara broń czy biżuteria, którym często taką moc przypisywali ich pierwotni użytkownicy. Niektóre z nich „pracują” wciąż w tym sensie. Weźmy choćby monarszą biżuterię królowej brytyjskiej, przechowywaną na co dzień w zamku Tower. Królowa musi ją nosić w ważnych oficjalnych okolicznościach, jak inauguracja obrad parlamentu. Noszona przez wiele pokoleń monarchów, jest niczym magiczny zwornik państwa, uosabia jego trwałość i stabilność. Ważne uroczystości i akty państwowe bez tej biżuterii nie mogłyby się odbyć (zob. Pearce 1998: 44). Za polski przykład takiego „skarbu”, wystawionego na stałe w Skarbcu Koronnym na Wawelu, niech nam posłuży Szczerbiec, miecz, który w swym znaczeniu pierwotnym był insygnium koronacyjnym królów polskich i służył w tej funkcji aż do rozbiorów. We wtórnym znaczeniu, po ostatnim rozbiorze w obcych rękach, najpierw Niemców, później w zbiorach rosyjskiego Ermitażu, stał się symbolicznym przedstawieniem niewoli narodu, pozostającego pod obcą władzą. Wreszcie, odzyskany w 1928 roku, wywieziony

został do Kanady w 1939 roku, służąc tam jako znak ciągłości legalnych władz na emigracji, mimo komunistycznej okupacji, skąd powrócił w 1961 roku wraz z innymi skarbami wawelskimi.

Te i podobne obiekty służą za konkretne nośniki historycznych wydarzeń, a także dzięki nim właśnie wydarzenia te zyskują kształt pewnej ciągłości, są symbolicznie przenoszone w ciąg dziejów, aż po czasy współczesne. Obiekty o niewątpliwie historycznym charakterze zyskują przy tym charakter mitologiczny, zostają niejako zamrożone w pewnej beczasowości. Do tworzenia i podtrzymywania takiej mitologii przyczyniają się muzea dzięki obcowaniu z przedmiotami „przybywającymi” z przeszłości. Mity wyrażane przez pamiątki jakiejś społeczności, czy przez narodowych bohaterów, są opowieściami, które nadają kulturze i jej zbiorowości sens, które uzasadniają i usprawiedliwiają zarówno zachowania w ramach tej zbiorowości i wobec jej członków, jak i zachowania wobec dalszych i bliższych sąsiadów. Mity te stanowią o grupowej tożsamości, w tym tej narodowej, dają jej członkom poczucie sensu, kim są, dlaczego są, dokąd mogą lub powinni podążać. Lecz mają znaczenie także dużo bardziej zwyczajne przedmioty: pamiątki przywiezione z podróży czy przypominające przeżywane niegdyś uczucia (choćby to był kamień podniesiony na górskim szlaku czy muszla znad ciepłego morza), podtrzymują niejako naszą więź z miejscem i czasem czy bliską osobą lub też jednocześnie i niemal metonimicznie uobecniają tu i teraz to, co – wydaje się – odeszło już w przeszłość. W szczególności dotyczy to przedmiotów, które łączą nas w przestrzeni i czasie z bliskimi osobami: nieżyjącymi rodzicami, partnerami będącymi w dalekiej podróży, dziećmi, które już opuściły dom rodzinny.

Odnosi się to i do osób obcych, choć ważnych nie z powodów więzów osobistych, lecz roli, jaką odegrały w życiu zbiorowości. Są to bohaterowie narodowi, pisarze, artyści, których spuścizna, w tym ta materialna, przechowywana jest w muzeach biograficznych niczym trwająca w czasie inkarnacja ich świata oraz reprezentowanych przez nią wartości, które tym sposobem uobecniają się w czasie tu i teraz. Taką rolę odgrywa na przykład Muzeum Karola Szymanowskiego w willi „Atma” w Zakopanem, gdzie „dawna jadalnia” nie posiada już zgoła nic z charakteru jadalni, wystawiono tu natomiast dyplomy i odznaczenia, popiersie Szymanowskiego, frak koncertowy, maskę pośmiertną, wreszcie fotografie góralskich

przyjaciół kompozytora i tatrzańskie pejzaże. Zbiór ten nie tyle denotuje zdarzenia z życia twórcy, o nich opowiada, co konotuje wiele znaczeń składających się na mit narodowego twórcy, nieodmiennie związany z ogólniejszym mitem narodowej tożsamości, gdzie góralszczyzna jest jej jednym z filarów. „Żywotność” tego mitu ma zapewnić działalność popularyzatorska muzeum wraz z organizowanymi tutaj koncertami. Łatwo sobie przy tym wyobrazić, że zarówno dla adepta sztuki kompozytorskiej, jak i melomana, obcowanie z tymi wszystkimi artefaktami i dziełami związanymi z wielkim kompozytorem jest czymś na kształt obcowania ze swoistymi relikwiami.

Inny przypadek związku, jaki zadzierzga się między zwiedzającymi muzea a odległym czasem, występuje dzięki dziełom sztuki: przez malarstwo, rysunek, rzeźbę czy inne formy plastyki, których wspólną podstawą jest przede wszystkim wymiar estetyczny. Tradycyjnie wystawia się je w miejscach wyłączonych z codzienności, są ikonami życia duchowego, które celebrytuje się z całą należytą temu wzniosłością. W galerii sztuki oglądający winien czuć się jak w świątyni, choćby oglądane obrazy traktowały o zwyczajnej codzienności. Tego rodzaju wystawy są głęboko zakorzenione w naszej kulturze i są bliskie naszej wrażliwości. Wiemy, że oczekuje się od nas podziwu i uznania dla oferowanego nam do oglądania bogactwa, które trwa oddzielone od pierwotnego czasu i miejsca, lecz odtwarzane jest w postaci zobiektywizowanych wartości. Często tytuły takich wystaw zawierają wprost nawiązanie do niezwykłości, bezcennej kolekcji, by sięgnąć do przykładów z ostatnich lat: „Skarby Muzeum Uniwersytetu Jagiellońskiego”, „Skarby Muzeum Archeologicznego w Poznaniu”, „Skarby malarstwa polskiego” w Muzeum Okręgowym w Koninie czy „Ikony – skarby odzyskane” w Muzeum Śląskim w Katowicach. Tutaj zresztą ujawnia się ów wymiar kosztowności, nadzwyczajności, bezcennej, który również składa się na genezę i istotę muzeum.

Niektóre z takich tematycznych wystaw zapadają głęboko w świadomość całego pokolenia, a osobliwie jeśli dotyczą spraw z rzędu narodowych świętości. Za przykład niech posłuży wystawa „Polaków portret własny” w Muzeum Narodowym w Krakowie, zorganizowana tuż przed Sierpniem 1980 roku, przedstawiająca w szczególności dziewiętnastowieczne malarstwo patriotyczne. Była ona niejako odpowiedzią na społeczne zapotrzebowanie, by

neutralizować na różne sposoby panoszący się nihilizm schyłkowego okresu komunizmu, również przez sięgnięcie do pokładów narodowej mitologii. Jeszcze mocniejszą wymowę zyskały mniej znane, lecz niosące ze sobą więcej politycznych treści, wystawy z lat osiemdziesiątych XX wieku, na przykład ekspozycja poświęcona Matce Boskiej Częstochowskiej w Muzeum Etnograficznym w Krakowie czy twórczości Grottgera w Muzeum Narodowym. Każdy, kto pamięta obraz Matki Boskiej na bramie Stoczni Gdańskiej w trakcie sierpniowych strajków, znaczek z Matką Boską w klapie marynarki Lecha Wałęsy czy eksplozję pielgrzymek do sanktuarium w Częstochowie, które nie miały przecież wyłącznie religijnego charakteru, zrozumie niezwykłą popularność tamtej wystawy. Twórczość Grottgera także stała się pożywką dla odradzającego się wówczas mitu powstańczego. Obrazy powstania styczniowego i następującej po nim sromoty, narodowego upokorzenia dobrze współgrały z nastrojami doby stanu wojennego. To wtedy właśnie kontestujące dziewczęta nosiły demonstracyjnie krzyżyki z ukrzyżowanym na nich orłem, takie same, jakie nosiły ponad sto lat wcześniej Polki po upadku powstania styczniowego.

Wszelako w tych i podobnych przypadkach w dość oczywisty sposób ukazuje się pierwotna intencja twórcy wystawy, co można określić mianem interpretacji jako informacji (zob. Pearce 1998: 205). Podawana tutaj do wiadomości „informacja” bywa zwykle przedłużeniem procesu selekcji, podczas którego pominięte zostają pewne znaczenia, natomiast zostają wyeksponowane inne, czasem idealizowane czy zmitologizowane. Obiekty zostają nam podsunięte do oglądania i są rzeczywiste, a także potwierdzają znaczenia, jakie zostały również przez nie wygenerowane, niemniej tylko reprezentują przeszłość, której w istocie tutaj nie ma, ponieważ jest zawsze daleko od nas – i w czasie, i w przestrzeni. Przeszłość była niegdyś czymś realnym, choć nie dla nas samych, my natomiast widzimy tylko jej ślad, jaki pozostawiają przedmioty na upływającym czasie, jak samolot, który zostawia ślad na niebie. Przedmioty, choć są obiektami przeszłości, oznaczają w istocie nasze pojęcie przeszłości z dzisiejszej perspektywy, co w praktyce często znamionuje przeszłość skrepowaną narracją wystawy. W wypadku takich ekspozycji przedmioty zostają pozbawione wspomnianej wcześniej wielofunkcyjności i wieloznaczności, co wy daje się wszakże czymś nieuchronnym.

Odmianą tej narracji o przeszłości są rozmaite jej rekonstrukcje z użyciem kultury materialnej, od licznych skansenów, odbudowy zniszczonych części zabytkowych budowli, jak na przykład zamek w Czorsztynie, po całkowitą odbudowę obiektów, jak Zamek Królewski w Warszawie. Możemy mówić tutaj o swoistej symulacji, działaniu, które ma jednocześnie odsunąć nasuwający się sceptycyzm, mimo istniejącej świadomości rekonstrukcji. Takie wystawy i przedsięwzięcia bywają w różnym stopniu ugruntowane stosownymi badaniami historycznymi, archeologicznymi, etnograficznymi i łączy je pragnienie dostarczenia doświadczenia, czym było życie w jakimś okresie przeszłości. Zwłaszcza jeśli towarzyszą temu stosowne warsztaty, które zwiedzającym pozwalają spróbować ówczesnych sposobów życia czy technik produkcji. Wystawy wewnątrz muzealnych budynków czy na wolnym powietrzu sprawiają jednak wrażenie sztuczności. Często zamysł, wraz z jego planem i scenariuszem, to głównie inwencja pomysłodawcy, muzealnika, przedstawiający zwykle zbyt „typowy” obraz jakiejś historycznej rzeczywistości. Zdarza się, że na każdym kroku widać rękę autora. W wielu takich przedsięwzięciach przedmioty zebrane bywają z różnych miejsc i czasów i nie ma między nimi związku innego niż pochodzenie z tego samego „okresu” i/lub „regionu”, jak to się dzieje na przykład w wypadku wielu skansenów (zob. Pearce 1998: 207). Warto w tym momencie przypomnieć pogląd, jaki głosiła matka założycielka polskiego muzealnictwa etnograficznego, Cezaria Jędrzejewiczowa (1938), że muzeum etnograficzne powinno gromadzić i wystawiać obiekty najbardziej zwyczajne, ilustrujące codzienność, w którą wpisana jest „prawda” ludzkiego życia.

W historii muzealnictwa dominowała jednak przede wszystkim inna tendencja. Do końca XVIII wieku podstawowym uzasadnieniem kolekcjonerstwa była starodawność i niezwykłość przedmiotu, lecz od tego momentu przedmioty zaczęły zyskiwać emocjonalne znaczenie, przydając przeszłości kolorytu i dramatyzmu, których nie dostarczał zwykły zapis historyczny. Dość wspomnieć inicjatywę księżnej Izabeli Czartoryskiej, której zbiory, gromadzone od końca XVIII wieku, miały pokrzepiać naród będący w niewoli. Ideą przewodnią muzeum było hasło umieszczone nad portalem puławskiej Świątyni Sybilli – „Przeszłość przyszłości”. Muzeum stało się także ośrodkiem manifestacji idei romantycznych, pozo-

stając w tym zakresie w nurcie dominującym wówczas w europejskiej działalności muzealnej – wszędzie wrażliwość antykwaryczna wiązała się z romantyczną postawą, w myśl której przeszłość miała wrócić do łask, miała – zgodnie z jednym z mitów romantycznych – zostać „wskrzyszona”. Tego jednak dokonać nie sposób, a owo wskrzeszanie rozumiane nawet w wysoce przenośny sposób, oznacza jedynie tylko takie obrazy przeszłości, które są dla nas zrozumiałe dziś, których rzeczywisty związek z przeszłością służy osiągnięciu określonego celu dziś. Ten obecny cel ma przy tym zwykle pewien ideologiczny motyw, choć czasem zbożny, jak w przypadku wspomnianej wystawy „Polaków portret własny”, albo często po prostu służy utrzymaniu jakiegoś *status quo*, najogólniej zaś – pokazania, jak płynnie proces historyczny przechodzi w teraźniejszość, przy jednoczesnym niedostrzeganiu zaburzeń, nieprzewidywalności zdarzeń historycznych. Służy często także wzmacnianiu określonego systemu wartości, raczej konserwowaniu niż otwartości na zmianę czy nawet rozrachunek z przeszłością. Stąd też do rzadkości należą wystawy, które podważałyby istniejące aksjologiczne *status quo* – od wartości artystycznych po patriotyczne. Dlatego zwykle ze znaczną dozą niechęci spotykają się zarówno prezentacje sztuki, która podważa dominujące nurty i idee w tej mierze, jak i wystawy historyczne idące pod prąd przyjętym poglądom, czasem stereotypom. Wystarczy wskazać hamburską ekspozycję z 1995 roku, pokazującą udział Wehrmachtu w ludobójstwie okresu II wojny i gwałtowne reakcje części niemieckiej opinii publicznej na ten temat czy podobne oburzenie z kolei wśród części polskiej opinii na wystawienie w warszawskiej Zachęcie rzeźby Maurizio Cattelana, przedstawiającej przywalonego przez kamień papieża Jana Pawła II.

POTRZEBA EMPATII TRANSKULTUROWEJ

Czy istnieje jednak sposób usunięcia czy choćby zmniejszenia tej, często obecnej, sztuczności, ideologiczności wystawy muzealnej, którą się tworzy z pomocą przedmiotów muzealnych? Barbara Kirshenblatt-Gimblett wskazuje na możliwe dwie strategie wystawiennicze. Pierwsza to podejście typu *in-situ*, mające zapobiec wrywaniu obiektów muzealnych z ich „środowiska”. Chodziło by zatem o to, by zachować je w nim, tylko że strategia ta okazuje

się niekonsekwentna, by nie rzecz – utopijna. Oto bowiem, gdy zechcemy pokazać – na przykład – filiżankę, powinniśmy uwzględnić i spodek. Czy to jednak wystarczy, czy nie powinniśmy owej filiżanki napęłnić herbatą, dodać do tego łyżeczkę, cukier, obrus, stół, krzesło? Gdzie właściwie przedmiot się zaczyna, a gdzie kończy? Idealna ekspozycja *in-situ* byłaby zatem rzeczywistością samą, co jednak nie jest możliwe, a zatem zarysowany powyżej muzealny dowód nie wprost załamuje się w obliczu założenia, które jednak przyjmuje definicję muzeum jako instytucji będącej tej rzeczywistości jedynie fragmentem. Należy zatem ten zamiar zrewidować i skorzystać z mniej ambitnej strategii, która wszak wydaje się sposobem na ocalenie przynajmniej części „świata rzeczy” badanej i wystawianej przez muzealnika. Kirshenblatt-Gimblett określa to podejście terminem *in-context*, wskazując jednak słabości, które i tutaj się pojawiają: podpisy, diagramy, materiały audiowizualne czy drukowane, wykłady złożą się na jakąś rekonstrukcję „środowiska” obiektu, wiązać się z tym jednak będzie nieubłagana obecność odautorskiego, muzealnego naukowego czy wystawienniczego podejścia (1991: 388–390). Tak jest w rzeczy samej, nie oznacza to jednak, że niemożność zaspokojenia absolutystycznych aspiracji ma nas zniechęcić do uchwycenia choćby tylko cząstki „prawdy” o rzeczach z przeszłości.

Sięgnijmy najpierw do humanistycznego poglądu, który głosi potrzebę czynnego, pełnego wyobraźni współodczuwania, empatii odniesionej i do innych ludzi, i innych czasów, etnograficznego „wczuwania się” (Geertz 2005a: 28). Podstawą do tego jest przekonanie, że istnieje psychiczna jedność rodzaju ludzkiego, że bez względu na miejsce i czas ludzie podzielają pewne wspólne cechy, zarówno odnośnie do materialnego wymiaru egzystencji, jak i uczuć oraz emocji: miłości, nienawiści, zazdrości, postrzegania transcendencji, stosunku wobec śmierci, identyfikowania się z innymi itd. Te podzielane cechy pozwalają na to, by ludzie każdego miejsca i czasu znaleźli również podzielaną sferę doświadczania własnej fizyczności, odczuwania i myślenia, jakiś humanistyczny wspólny mianownik, przyczółek współodczuwania, który przynajmniej w pewnym stopniu może pomóc we wzajemnym zrozumieniu (zob. Pearce 1998: 209). Jeśli chodzi o sferę materialną, a więc sam rdzeń świata muzealnego, badacz kultury materialnej, Jules Prown, uważa, co następuje:

Problem tkwi w umyśle. Usiłujemy zrozumieć inną kulturę, której treści, której umysł jest odmienny od naszego. Nasze przekonania, nasz sposób myślenia kształtują nasze widzenie. Idealna sytuacja miałaby miejsce wówczas, gdybyśmy mogli uchwycić inną kulturę „beźmyślnie”, co nie jest wcale tak niedorzeczne, jak się wydaje – przynajmniej w trakcie zbierania danych. I to jest wielka nadzieja dla kultury materialnej [traktowanej tutaj jako dziedzina wiedzy – przyp. J.B.]. Dokonując interpretacji kulturowej poprzez artefakty, wchodzimy w tym przypadku w kontakt z inną kulturą nie poprzez nasze umysły, w których zakorzenione są nasze „uprzedzenia”, lecz poprzez zmysły. Przenośnie rzecz ujmując, wchodzimy w skórę jednostek, które wytwarzały lub użytkowały rzeczy; możemy wówczas widzieć ich oczyma i dotykać ich rękoma. Nie ma wątpliwości, że empatyczne utożsamienie się poprzez zmysły z ludźmi z przeszłości lub z innych miejsc jest czym innym niż wchodzenie z nimi w kontakt poprzez czytanie napisanych słów. Zamiast naszych umysłów nawiązujących kontakt intelektualny z ich umysłami, nasze zmysły wchodzą w afektywny kontakt z ich doświadczeniem zmysłowym (2000: 26).

Czy ten odważny zamysł ma jakąkolwiek szansę realizacji? Czy jest możliwe zrozumienie na przykład sztuki średniowiecza, jego idei czy zjawisk życia codziennego tamtej epoki z perspektywy Europy XXI wieku? Bez wątpienia, nie jest to możliwe jedynie przez umiejscowienie zdawkowych podpisów pod wystawianymi muzealiami czy ich aranżację w zgodzie z obowiązującą teorią odnośnej dziedziny wiedzy – historii, historii sztuki czy literaturoznawstwa. Dobrym, choć osobliwym przykładem, niech będzie wspomniana wystawa „Polaków portret własny”, której „żywość” odbioru zagwarantowana była podzielanym wspólnym mianownikiem, wyczerpującym się w pojęciach narodowej mitologii, patriotyzmu czy poczucia narodowego, uosabiającym treści przekazywane z pokolenia na pokolenie, wreszcie – pewną dawką niezbędnej wiedzy historycznej będącej przedmiotem edukacji powszechnej. Taka „wiedza ukryta” pełniła wówczas funkcję wszelkich możliwych podpisów pod obiektami czy dziełami sztuki, plastycznych aranżacji i katalogów informacyjnych. W ten oto sposób wszystkie niezbędne konteksty – historyczny, ideologiczny, psychologiczny – względnie odległych czasów, do których odnoszą się wystawione dzieła sztuki, zostają niejako uobecnione w świadomości odbiorcy. Co jednak począć z muzealiami i reprezentowanymi przez nie tematami, zagadnieniami, w których przypadku nie można się odwołać do jakiegokolwiek wiedzy uprzedniej, ukrytej czy jawnej, gdzie wówczas o taką

znaczną dozę empatii będzie bardzo trudno, jak choćby w wypadku wspomnianej, względnie odległej i odmiennej od współczesności kultury średniowiecza?

Wyobraźmy sobie zatem wystawę poświęconą wzorom średniowiecznej miłości, na przykład w muzeum historycznym czy etnograficznym, gdzie zgromadzono plastykę z tym związaną, stosowne artefakty (amulety, afrodyzjaki), oryginały wydań ówczesnej poezji miłosnej, gdzie ilustruje to odpowiednia muzyka średniowiecznych trubadurów, a wszystko to wykracza poza zwykłe podpisy pod eksponatami i odnosi się nie tylko do tytułowych ideałów, lecz innych ważnych dla ich zrozumienia treści, wartości, znaczeń epoki. Jeśli do tej scenografii dołączone zostaną, jako rodzaj głosy czy suplementu, na przykład teksty współczesnej poezji miłosnej, czasem może i nieznanego zwiedzającemu, lecz wyrażającej współczesne mu ideały, to byłaby to jedna z form pośredniego wyrażenia empatii, którą odczuwać może – i muzealnik, i odbiorca – ponad czasem historycznym. Okazać się bowiem może, jak wiele wspólnego mają wzory miłości różnych epok, co sprzyja zrozumieniu epok nawet odległych, lub odwrotnie – ujawnić się mogą i znaczne różnice. Lecz w każdym przypadku takie częściowe choćby zderzenie dwóch światów będzie skłaniać do refleksji i służyć budowaniu historycznej, kulturowej i jednostkowej samoświadomości. Daje szansę stworzenia pewnego wspólnego mianownika, uosabianego tutaj przez stosowne teksty, których nośnikiem jest w tym przypadku książka czy druk ulotny – materialne podłoże przekazywanych treści, tworzenia pomostu między epokami i ludźmi.

Niewątpliwie w tym fikcyjnym cokolwiek przykładzie metodologiczne pożytki wzmocnione zostają przez charakter wystawy – tematyczność. Być może zatem tego rodzaju wystaw potrzebujemy najbardziej – budujących pomosty między czasami i regionami, ludźmi i ich kulturami? Musimy jednak pamiętać, iż pomimo tych pożytków zarówno twórcy wystawianych artefaktów, jak i ich ówcześni użytkownicy są nieobecni, a nasze współodczuwanie, które usiłuje go przywołać, jest tylko rodzajem retoryki, wypowiedzi z użyciem przedmiotów muzealnych, tekstów czy stosownej aranżacji wystawy, która ma pomóc w uczynieniu jakiejś przeszłej teraźniejszości również i naszą teraźniejszością. To współodczuwanie jednak, jakkolwiek wrażliwe i bliskie temu, co przedstawia opis historyczny, nie może jednak przerzucić pomostu między prze-

szłością i teraźniejszością; żadna wystawa nie ma szans stania się „wehikułem czasu”. Może jednak zwiększyć duchowy potencjał jednostek i grup, rozszerzyć ich perspektywę poznawczą, co oczywiście nie pozostaje bez wpływu na zmiany, które w jednostce zachodzą (zob. Pearce 1998: 209). Niewątpliwie wydaje się jednak, że ten rodzaj podejścia, pomimo jego oczywistych słabości, daje dużo większą dozę wiedzy niż jakakolwiek wyrafinowana teoria naukowa, przynajmniej w przypadku niespecjalisty zwiedzającego muzeum, na którym niniejszy tekst się koncentruje. Wiedza ta nie będzie jednak miała wiele wspólnego z teorią odpowiedniej dyscypliny – historii, historii sztuki czy etnologii, ponieważ wyrasta z codziennego doświadczenia, które przez zreferowane środki może zostać odniesione i do czasów, i miejsc nader odległych.

A zatem to wystawy tematyczne szczególnie służą przerzucaniu mostów ponad epokami czy regionami kulturowymi, a jeszcze lepiej, jeśli towarzyszą temu działania warsztatowe. W pewnym metaforycznym sensie rolę taką odegrała i wspomniana wystawa „Polaków portret własny” – rodzaj warsztatów praktykowania patriotycznych i narodowych wartości; te artystyczne wydawały się czymś przygodnym, mimo obecności arcydzieł sztuki polskiej. Dlatego taki osiągnęła sukces, zarówno w oczach krytyki, jak i publiczności, czego dowodem publiczna dyskusja trwająca przez lata. O ile jednak dzieła sztuki bywają – z racji swej elitarności – czymś odległym, a nawet obcym, przynajmniej w warstwie artystycznej, o tyle tego rodzaju obcości nie mają już przedmioty codziennego użytku, które można zobaczyć w muzeach etnograficznych, historycznych, archeologicznych czy muzeach techniki, a w każdym razie skala tej obcości bywa dużo mniejsza. Dużo łatwiej tutaj również o rekonstrukcję kontekstów użytkowych czy znaczeniowych artefaktów. Okazać się wówczas może, iż muzealia będą odgrywać cząstkową tylko rolę, jak na przykład w urządzanym rokrocznie w Muzeum Wsi Radomskiej „Festiwalu chleba”, gdzie na warsztaty kryjące się pod tą nazwą składa się i prezentacja obrzędów żniwnych, i sam wypiek chleba. Wszystko to w perspektywie historycznej, gdzie artefakty są tylko tłem, sugestią pobudzającą wyobraźnię widza, by mógł sobie stworzyć całościowy obraz przeszłości i jak najlepiej ten obraz przyswoić. Umożliwia to posługiwanie się stosownymi technikami i narzędziami z danej epoki, nawet jeśli te ostatnie są jedynie replikami oryginałów, a nawet wkraczanie w świat odmiennych

zapachów czy smaków. Wreszcie uczestnicy poznają i wierzenia, i symbolikę czy rytualne zastosowania chleba w różnych kontekstach kulturowych i okresach historycznych. Przypomnijmy tutaj uwagę Prowna: „Dokonując interpretacji kulturowej poprzez artefakty, wchodzimy w tym przypadku w kontakt z inną kulturą nie poprzez nasze umysły, w których zakorzenione są nasze ‘uprzedzenia’, lecz poprzez zmysły” (Prown 2000: 26).

Podobną siłę oddziaływania dostrzega Ewa Domańska w przypadku berlińskiego Muzeum Żydowskiego, choć nie dotyczy to działań o charakterze warsztatowym, a jedynie przemożnej sugestywnej architektury i stylistyki obiektu:

Budynek, pozwalając na zmysłowe doświadczenia ucieleśniające nieobecność przestrzeni, ucieleśnia także samą pamięć (...). Przerazające doświadczenie pustki, którego ma doznać zwiedzający, przebywając w „Wieży Holocaustu”, wyzwala wspomnienia zamknięcia w karcerze czy podróży w bydłowych wagonach u ocalałych, podczas gdy młodsze pokolenia reagują inaczej (2006: 212).

Nie ma wątpliwości, że takie zmysłowe doświadczenie artefaktów i ich światów będzie zawsze bardziej stymulowało wyobraźnię niż jakakolwiek forma narracji, przedstawienia, aranżacji. „Doświadczenie patriotyzmu”, „doświadczenie chleba” czy „doświadczenie pustki”, podzielane ponad narodami i pokoleniami, choć odmienne, pozwala na lepsze zrozumienie znaczeń, w których zakorzenione są te i inne sfery ludzkiego życia. Nawet jeśli – jak utrzymuje Domańska – podlega ono zmianom pokoleniowym. Wydają się ponadto pewnymi archetypicznymi, pierwotnymi jakościami, syntetyzującymi rozproszone treści tyleż przeżywane, co kształtowane przez określone zaplecze kulturowe. Taką wtórną syntetyzującą funkcję spełnić może i muzeum.

MUZEUM MIEJSCEM SAMOPOZNANIA

I takiemu właśnie nieredukcjonistycznemu, syntetyzującemu i całościowemu podejściu do funkcji muzeum wtóruje głos muzealnika, Andrzeja Rottermunda, który powiada:

Muzeum nie może zmienić się w dom towarowy, nie powinno też być sanktuarium, w którym tylko przechowuje się i czci relikwie przeszłości,

nie powinno zmienić się ani w klub, ani w kawiarnię, ani też być szkołą czy uniwersytetem. Powinno natomiast stać się miejscem, które człowiek odwiedza z głębokiej potrzeby psychiki (1991: 31–32).

Widać więc tutaj i sprzeciw wobec muzeum-sklepu, muzeum-świątyni i muzeum-szkoły, opowiedzenie się natomiast za muzeum – miejscem samopoznania. To samopoznanie może jednak następować tylko wówczas, gdy zwiedzający będzie miał szansę skonfrontowania przeszłości z własnym doświadczeniem. I nawet jeśli muzeum wypełnia funkcje wymienione przez Rottermunda, powinno się to odbywać jednocześnie i z uwzględnieniem czytelnej misji tej specyficznej organizacji, misji, która winna zawsze uwzględniać horyzont owego samopoznania. To jednak może zostać osiągnięte jedynie wtedy, gdy zwiedzającemu dana będzie możliwość konfrontacji przeszłości czy obcości kulturowej z jego własnym doświadczeniem. Stopień prawdopodobieństwa stworzenia takiego przyczółka współodczuwania jest wprost proporcjonalny do zakresu i adekwatności posłużenia się stosownymi kontekstami, prowadzącymi do poszerzenia – jak to określa Clifford Geertz – „uniwersum ludzkiego dyskursu”, zespołu „komunikujących się ze sobą systemów rozumiałych znaków” (2005a: 29), w tym działaniami warsztatowymi, które wprowadzają element bezpośredniego uczestnictwa.

Oczywista, chleb czy perspektywa śmierci, to sfery, z którymi ma do czynienia każdy. Są to przykłady wystaw tematycznych, tutaj – w galerii sztuki, muzeum etnograficznym czy historycznym, których zakres czasowy rozciąga się w ciągu kilku wieków, aż po czasy współczesne zwiedzającemu, co – z racji styczności z jego doświadczeniem: doświadczeniem ojczyzny, chleba czy obecności śmierci – pozwala płynnie przenieść się w coraz bardziej odległą przeszłość. Można tutaj mówić także o istnieniu pewnej ciągłej ponadpokoleniowej praktyki – zwyczajowych sposobach wykonywania różnych czynności, ukształtowanych wskutek współoddziaływania jednostki i zbiorowości, otoczenia. Jeśli wystawa zdoła sięgnąć do tego wymiaru, który stanie się wspólnym mianownikiem niegdyśiejszej ludzkiej aktywności i tej obecnej, to ma szansę na uzyskanie rozumiejącego i zaangażowanego odbioru.

Nie chodzi więc o ukazanie, choćby tego chleba czy stołu, wyłączenie w aspekcie funkcji i użyteczności, ponieważ ograniczenie się do tego nie wystarcza do wyjaśnienia nie tylko kultury w jakimś okresie historycznym, lecz i konkretnych zdarzeń, które wi-

dzi się w ramach właśnie takiego formalnego obramowania. Idee funkcji i użyteczności same są wytworem kultury, a nie odwrotnie, są zatem zrozumiałe i możliwe do zastosowania w konkretnych kontekstach. Inna jest bowiem funkcja budzika na szafce nocnej niż budzika na szyi krajowca z Papui-Nowej Gwinei i odwrotnie – maska zrobiona przez tego ostatniego, używana w ceremoniach religijnych, inną pełni funkcję niż podobna przywieziona z tropikalnych wakacji i powieszona na makatce opodal budzika. Oto dlaczego muzealiów nie można pokazywać jedynie w funkcji zwykłych narzędzi czy jedynie podłoża wartości artystycznych, lecz jako obiekty, których znaczenia są głęboko zakorzenione w kontekstach kultury lub środowiska naturalnego, gdzie instrumentalnie rozumiana użyteczność jest jedną tylko z funkcji, zmieniającą się ponadto wraz ze zmianą miejsca, czasu i aktorów. Przyjęcie takiej perspektywy umożliwiające pojęcie zjawisk i rzeczy, które są niewyjaśnialne z perspektywy wyłącznie funkcjonalno-użytecznościowej, na przykład: dlaczego w Polsce nie jada się końskiego mięsa, a jada we Włoszech lub dlaczego w katolicyzmie całuje się krzyż, a w protestantyzmie – nie. Nie ma to nic wspólnego z użytecznością i funkcją, lecz wartościami lokalnej kultury, które pozwalają zrozumieć, dlaczego konina nie jest dobra dla Polaków, a jest dobra dla Włochów, dlaczego nie wszystkie stoły służą do jedzenia, nie wolno przy tym na nich siadać, a niektórych z nich używa się wyłącznie w jakiejś funkcji rytualnej, jak „okrągły stół” debat politycznych czy stół w „świętym kącie” chłopskiej chaty i dlaczego katolicy całują krzyż.

Funkcjonalno-instrumentalne ujęcie muzealiów, tak rozpowszechnione, sprowadza świat materialny wyłącznie do tego właśnie utylitarne wymiaru, twierdząc jednocześnie, że ów świat jest tylko biernym, niemym wyrazem myśli i działań człowieka. W kulturze jest jednak coś więcej niż instrumentalne funkcje i działania. Za warstwą ludzkiej aktywności znajduje się bowiem struktura i treść, które można w pewnym zakresie rozumieć tylko w ramach ich własnych kategorii, własnej logiki. Inne podejście grozi uproszczeniem. Przedmioty materialne stanowią część tej struktury i tej treści, a ich kulturowy żywot w równym stopniu odzwierciedla nasze działania, jak i na nie wpływa – zarówno te indywidualne, jak i zbiorowe. Dlatego winniśmy skupić się bardziej na owej strukturalnej roli przedmiotów, wnoszącej znaczenie do życia ludzi we wszystkich epokach – zauważa Susan Pearce (1998: 165).

MUZEOLOGIA ZERWANIA

O ile w wypadku artefaktów, jak wspomnianego stołu, chleba czy narzędzi używanych do ich produkcji, lecz i wielu innych (ubrań, broni, mebli, naczyń, pojazdów itd.), mamy eksponowanie głównie owej funkcji instrumentalnej, o tyle jeśli chodzi o dzieła sztuki, podkreśla się niemal wyłącznie wymiar estetyczny i artystyczny, których funkcją jest dawanie świadectwa pięknu czy formy. Kuratorzy wystaw, którymi są na ogół historycy sztuki, koncentrują się niemal wyłącznie na określonych epokach, stylach czy technikach malarskich lub rzeźbiarskich, typowych tematach i motywach czy wreszcie wzajemnych wpływach, jakie zachodzą między tymi i innymi niewymienionymi tutaj kategoriami. Na wystawach przy tym zobaczymy olbrzymią liczbę obrazów, rzeźb, grafiki itp., często o podobnej tematyce, których swoista „niemość” sprawia, że zwiedzanie muzeum bywa czymś nadzwyczaj nużącym, zwłaszcza dla mniej wyrobionej widowni. Badania psychologiczne dowodzą przy tym, że kolejność podobnych wrażeń, stymulowanych taką monotonią, prowadzi do ich wygaszania, a więc swoistego zubożnienia – nawet w obliczu dzieł wybitnych. Wojciech Gluziński uważa, przywołując opinię Doderera, iż skutkiem tego jest często zupełna bierność, idąca czasem w parze z brakiem jakiegokolwiek podstawowego rozumienia dzieła:

„Te ekspresowe oględziny, owo pospieszne «zaliczanie» jednego muzeum po drugim, wydają się próbą zdynamizowania anachronicznej statyki ekspozycji. Pobudzenia jej do życia na zasadzie ruchu względnego: skoro sam obiekt obserwacji okazuje się martwy, niech przynajmniej rusza się obserwator, któremu potrzeba ruchu jest przyrodzona”. Nie jest wykluczone, że monotonia statycznych ekspozycji nastawia publiczność do odbioru czyśto biernego, zamiast ją «prowokować i uaktywniać» intelektualnie i emocjonalnie (1980: 46).

Gluziński nie wprost podkreśla tutaj oczywisty – wydawałoby się – fakt, że wartości estetyczne i artystyczne czy uprawianie danego stylu nie wyczerpują istoty przedmiotu sztuki (podobnie nie wyczerpuje istoty okazu przyrodniczego miejsce w taksonomii biologicznej, co dotyczy muzeów przyrodniczych, stąd kontekst środowiska naturalnego jest czymś równie niezbędnym do pełniejszego zrozumienia okazu). Ojciec polskiej nowoczesnej muzeologii

znajduje tutaj godnego kontynuatora takiego ujęcia w osobie Jacquesa Hainarda, twórcy Muzeum Etnograficznego w Neuchâtel. Ten, idąc tym tropem myślenia, postuluje podejście, które określa jako „muzeologię zerwania”, a mianowicie odejście od przyjemności jedynie kontemplacji piękna przedmiotu, aby wywołać inną, wznioślejszą – zrozumienie. Nade wszystko sprzyja temu zerwanie z szablonami naszej elitarnej kultury, a w zamian zwrócenie uwagi na codzienność i powszedniość (zob. Jaworska 1996: 62). Można by zatem stwierdzić, że rzecz dotyczy posługiwania się nie wąskim, humanistycznym, lecz szerokim – antropologicznym rozumieniem kultury, o co apelowała wcześniej pionierka polskiego muzealnictwa etnograficznego Cezaria Jędrzejewiczowa. Chodziłoby tutaj o przezwycięzenie tego pierwszego, po Kantowsku rozumianej *reductio ad aestheticam*, na rzecz wymiaru semantycznego, społecznego, a czasem teologicznego. Jak zauważa Jean Clair, „dla człowieka średniowiecznego krucyfiks był w pierwszym rzędzie krucyfiksem, a potem rzeźbą” (2009: 67–68). W dziele tym pomóc ma oczywiście samo muzeum, prowokując do tego, by widz z biernego zwolennika stał się aktywnym uczestnikiem.

W rzeczy samej, liczne konteksty czynią z dzieł sztuki i związanych z nimi praktyk nade wszystko fakty kulturowe, których znaczenia dalece wykraczają poza wartości artystyczne czy estetyczne. Lecz aby uchwycić, wydobyć te znaczenia, należy wziąć pod uwagę wspomniane konteksty, na które składają się: ideały epoki, stosunki społeczne, wartości moralne, nurty polityczne, trzeba wreszcie uwzględnić biografię twórcy i jego indywidualne wybory. Hainard zrealizował wiele wystaw kładących nacisk na wszystkie te wzajemne związki, my posłużymy się przykładem ekspozycji z 1994 roku, poświęconej największemu polskiemu portreciście XIX wieku, Henrykowi Rodakowskiemu, w krakowskim Muzeum Narodowym. W myśl zarysowanego powyżej projektu, prócz wystawionych dzieł, dokonano tutaj również rekonstrukcji mieszkania artysty i jego atelier. Zabieg ten sprawił, że sztuka znalazła się tym sposobem „bliżej” codzienności, a tym samym i zwiedzających, którzy częstokroć nie posiadają „właściwej” wiedzy historycznej czy teoretycznej, czasem nawet i wyobraźni artystycznej, co bywa przeszkodą nie do pokonania w obcowaniu z dziełem. Ów kontekst codzienności artysty, z pewną zmysłowo uchwytną ilością informacji na temat technik tworzenia, jego etapów i użytych materiałów,

wraz z pewnymi faktami biograficznymi czy danymi na temat epoki dały szansę uchwycenia owego przyczółka współodczuwania oraz poznawczego i emocjonalnego zaangażowania zwiedzającego. Przez taki oto „dodatek”, ukazujący twórcę jako zwykłego człowieka z krwi i kości, choć wyrastającego w pewnym wymiarze ponad jemu współczesnych, zwiedzający mógł stopniowo, na zasadzie swoistych kręgów wtajemniczenia, przyswoić sobie i jego twórczość, wejść w trudny świat sztuki, inaczej niż teoretyk czy krytyk sztuki, którzy drogi takiej nie muszą pokonywać. Szeroki kontekst kulturowy codzienności odgrywał tutaj rolę w takiej osobliwej odtwórczej podróży, której przecenić nie sposób.

Lecz ów kontekst okazuje się jeszcze ważniejszy i w praktyce specjalisty, jeśli zauważymy, że sztuka nie jest autonomiczną dziedziną ludzkiego życia, że wyrasta z podzielanych do pewnego stopnia wartości, uprzedzeń, celów, ideałów, archetypów i stereotypów. W szczególności dotyczy to sztuki nowoczesnej, na przykład takich form, jak performance czy happening, w wypadku których nie tylko obiekty, zdarzenia i problemy codzienności tworzą czasem bardzo dosłownie rozumiane tworzywo sztuki, lecz i sam odtwórca, jakim jest publiczność, stając się w ten sposób współtwórcą. W tych okolicznościach sztuka okazuje się nade wszystko faktem czy zdarzeniem kulturowym, gdzie nie wartości artystyczne czy estetyczne wydają się osnową dzieła, lecz raczej społeczne, czasem polityczne, egzystencjalne czy nawet transcendentne, do jakich należą na przykład wartości religijne. Element „dialogowej” obecności publiczności wydaje się tutaj przy tym czymś nieodzownym, lecz czy jakaś postać dialogu nie powinna się pojawić i w sztuce tradycyjnej, jej odbiorze, interpretowaniu i rozumieniu, jak w przypadku wystawy Rodakowskiego? Niewątpliwie tak, przy czym światy przedstawione twórcy i odbiorcy nie mogą być tymi samymi światami, zapośredniczone wszak jednostkowymi kontekstami doświadczenia oraz kontekstami kultury tworzenia i refleksyjnego odbioru. Wszelako wyrafinowanie owego dialogu i stopień przeżywania będą zależęć od umiętności „wciągnięcia” do niego zwiedzającego.

W szczególności stosunkowo niewiele „sztuki w sztuce” znajdziemy we wspomnianych przypadkach dzieł, które wcielają zarazem wartości transcendentne, czego najlepszym reprezentantem jest sztuka religijna. Owszem, wizerunkom świętych czy naczyniom liturgicznym można przypisać i wartości artystyczne, są one jednak

nade wszystko depozytariuszami znaczeń religijnych, czasem społecznych czy zgoła indywidualnych przeżyć i emocji. Te czy inne kwalifikacje, które skłonni bylibyśmy przypisać dziełom sztuki religijnej, lecz nie tylko jej, to tylko jakości cząstkowe, które są konsekwencją takich a nie innych sposobów porządkowania przedmiotów, przypinania im określonych nazw, etykiet. Stąd obiekt sztuki religijnej równie dobrze może się znaleźć w galerii sztuki, muzeum historycznym czy diecezjalnym, a nawet w muzeum ateizmu, co znamy z najnowszej historii naszych wschodnich sąsiadów. Lecz nawet neutralne w swych intencjach umieszczenie ołtarza ze zniszczonego lub zlikwidowanego kościoła we wnętrzu muzealnym jawi się jako brutalny akt separacji obiektu od miejsca jego istotowego przeznaczenia. Ołtarze wiszące rzędem na ścianach muzeum, czego liczne przykłady zobaczymy w polskich i europejskich muzeach, „wyjęte” z sakralnej przestrzeni kościoła i „odarte” z pierwotnego znaczenia, muszą przywołać do uczucia przygnębienia i smutku, a w wypadku wiernego – zgoła popełnionej profanacji, podobnie jak na przykład zmumifikowane zwłoki egipskich władców. W takich przypadkach ujawnia się miałość, by nie powiedzieć – prymitywizm konceptu, który w klasyfikacjach i kategoryzacjach, abstrakcjach i stylizacjach upatruje drogę do uporządkowania świata materialnego. Wszystko to okazuje się złudą uporządkowania, a wszelkie te zabiegi teoretyczne, wywiedzione z pierwotnego rozdziału na bierną materię i czynny ludzki umysł, w takich w szczególności sytuacjach ukazują swą słabość. Nie są bowiem w stanie pozbawić autonomii i podmiotowości artefaktów czy dzieł sztuki, które ujawniają się z oczywistą naocznością; czy zresztą ludzkie zwłoki można nazwać artefaktem? Być może kiedyś pojawi się na szeroką skalę akcja powrotu ołtarzy, może także i innych obiektów sakralnych, do miejsc ich przeznaczenia – świątyń, choćby tych nowo budowanych. To tam jednak odgrywać mogą w pełni swą rolę.

LOKALNE KOMPLEKSY MUZEALNE

Wołanie o więcej kontekstu, owego „uniwersum ludzkiego dyskursu”, wydaje się mniej naglące w przypadku muzeów o charakterze regionalnym, lokalnym czy muzeów miejskich. Muzea pełnią tutaj funkcję przechowalni artefaktów bardzo różnego pochodzenia, nie

tylko sztuki, lecz także: narzędzi, ubrań, czasem manuskryptów dzieł lokalnych twórców czy nawet eksponatów reprezentujących środowisko naturalne – faunę, florę, geologię. W tych przypadkach owe konteksty obecne są niejako samorzutnie z racji przekrojowości, holizmu takich przedsięwzięć muzealnych, choć zwykle posztatowane bywają według kanonów obowiązującej taksonomii, które krzepną w postaci odnośnych działów: środowiska naturalnego, rzemiosła, sztuki, obrzędowości, historii. Wszelako wspomniana wcześniej Heinardowska codzienność jest tutaj niejako „na miejscu”, choćby została sklasyfikowana w osobny dział, i może pomóc w lepszym zrozumieniu na przykład dzieł lokalnej sztuki. Takie muzeum posłużyło Aleksandrowi Jackowskiemu, propagatorowi szerokiej formuły „muzeum kultury”, do ilustracji tego konceptu przez przykład – jak to określa – „lokalnego kompleksu muzealnego”, jaki znajduje się w Zakopanem. Oprócz wspomnianej wcześniej Atmy Szymanowskiego, Jackowski widzi w owym kompleksie również: Muzeum Tatrzańskie, w którym ukazana jest lokalna kultura i lokalne środowisko naturalne; dalej Willę pod Jedlami, zaprojektowaną przez Stanisława Witkiewicza z inspiracji regionalnym budownictwem drewnianym, miejsce spotkań czołowych przedstawicieli polskiej inteligencji XX wieku; Muzeum im. Kornela Makuszyńskiego; galerię-pracownię rzeźbiarza Władysława Hasiora; wreszcie „zabytki zachowane *in situ*: budownictwo góralskie, szalasy; w „Tei” sztuka Podtatrza” (1993: 33). Listę tę opatruje następującym komentarzem:

Widziałbym właśnie w Zakopanem szansę pokazania relacji między kulturą górali a inteligencją, elitą artystyczną kraju, pokazanie pięknych złudzeń Witkiewicza (ojca), fascynacji formistów kulturą ludową, wszystko to w aspekcie historii kultury, a nie tylko czystej etnografii. Tak rozumiem sens i ideę muzeum kultury zarażonego etnologią. Muzeum, w którym widoczne są relacje wzajemne między warstwami, środowiskami. Relacje „pionowe”, ale także i „poziome” – między kulturą naszych ziem a sąsiednich, przede wszystkim Karpac (Jackowski 1993: 33).

Rzeczywista międzyśrodowiskowa, międzykulturowa i historyczna ciągłość wskazanych tu zjawisk kulturowych i kulturalnych niewątpliwie sprzyja wspomnianej empatii, współodczuwania z przeszłością, z racji „żywego” z nią związku, empatii, która może się tutaj pojawić. Jackowski pominął w swym wyliczeniu tych skła-

dowych owego „lokalnego kompleksu muzealnego” oddział Muzeum Tatrzańskiego, mianowicie Galerię im. Włodzimierza i Jerzego Kulczyckich na zakopiańskim Kozińcu. To tutaj, niczym w pigułce, znalazły wyraz głoszone przez niego idee na wystawie „Rafał Malczewski i mit Zakopanego” w 2006 roku, która poszła w swej przekrojowej, kontekstowej formule dalej niż wspomniana wcześniej wystawa poświęcona Rodakowskiemu. Obok dzieł bohatera wystawy pokazano na niej prace jego ojca – Jacka, lecz także Witkacego i Leona Chwistka, co pozwoliło na wskazanie zarówno stylistycznych pokrewieństw, jak i wewnętrznego zróżnicowania tego okresu, jego wielogłosowości – ekspresjonizmu, surrealizmu, kubizmu – oddziałującej na Malczewskiego. Nie to jednak złożyło się na jej atrakcyjność i edukacyjność zarazem, a jeszcze bardziej – zarazić mogło zwiedzającego duchem tamtego czasu, ówczesnych wartości i namiętności, nastrojów i motywacji, dylematów i ideałów. Dzieła tego dokonały nade wszystko konteksty codzienności: biografii, życia rodzinnego i towarzyskiego, turystyki, fascynacji modernistycznymi ideami. W tle wyświetlany znany ówczesny film *Biały ślad*, nakręcony do scenariusza samego Malczewskiego, zdjęcia, listy, prasa, muzyka. W rzeczy samej, zrekonstruowano tutaj mit Zakopanego, lecz i coś więcej – mity ówczesnej kultury zarysowane w antropologicznym rozumieniu mechanizmu nadającego rzeczywistości różne sensy, z których każdy buduje swój własny świat, własny ślad. Wystawa została zorganizowana po publikacji koncepcji Jackowskiego, jakże jednak wpisuje się, a zarazem syntetyzuje w sobie ideę owego „muzeum kultury zarażonego etnologią”.

Warto wskazać inny jeszcze przypadek muzeum wyrosłego z podglebia antropologicznie rozumianej kultury, który wskazuje równie zagorzały orędownik szerokiego rozumienia i sztuki, i kultury – Jan Białostocki. Przywołuje mianowicie przykłady z Nowego Świata, które niewątpliwie nie mają za sobą tradycji-balastu wielu wieków kolekcjonerstwa i wyrastających z niego zastygłych struktur, idei i obiektów. A jednocześnie w dużo większej skali są to przykłady przekrojowej formuły muzeum, dyskutowanej powyżej, w którym swe miejsce znajdują pospół i skarby przyrody, i rąk ludzkich:

Muzeum w Oakland w Kalifornii, majstersztyk architektury, łączącej budynec z ogrodem w zupełnie organiczny sposób, stanowi – w tej betonowo-

-nikłowej pustyni, jaką jest miasto Oakland – oazę kultury i historii. Nie ma tam arcydzieł, ale jest suma wiedzy potrzebnej do uświadomienia sobie swego miejsca w czasie i w przestrzeni: obraz naturalnej scenerii Kalifornii, geologia, flora i fauna; strefy klimatyczne i ich dzikie życie; step, skała i pustynia; osadnictwo i wczesne stadia kultury ludzkiej; kultura Indian i przyniesiona z Europy kultura Hiszpanów, sprowadzona do płytkiej warstwy mało przyswojonego nalołu; wreszcie podbój dokonany przez Anglosasów i najnowsza cywilizacja przemysłowa, techniczna i masowa. Krajobrazowe malarstwo amerykańskie XIX wieku uzupełnia ten obraz przeszłości. Dołącza się do tego bogato reprezentowana sztuka współczesna. Biblioteka, restauracja, sala wykładowa i księgarnia. Te elementy stanowią niezmiennie, stale występujące czynniki amerykańskiego muzeum. Muzeum w Oakland jest jakby synonimem kultury i historii, dla mieszkańców tego miasta kultura i historia objawia się w jego właśnie kształcie (Białostocki 1984: 284).

Wydaje się, że jest to miejsce, które jest i sklepem, i świątynią, i szkołą, na co – jak pamiętamy – nie chce zgodzić się Rottermund, lecz wszystkie te funkcje występują tutaj jednocześnie; muzeum nie jest tylko szkołą czy tylko świątynią, albowiem wyczerpuje znamiona pozostałych funkcji społecznych. Rozległe konteksty zrekonstruowane – choćby to mogło brzmieć paradoksalnie – *in situ* ułatwiają zwiedzającemu przekład języka natury na język sztuki czy historii – zarówno zbiorowych, jak i indywidualnych, stymulują reakcje percepcji i recepcji, ponieważ w kontekstach użycia stają się bliższe zwiedzającemu w całkiem zmysłowym sensie. To w takim obramowaniu, w obrębie owego Geertzowskiego powiększonego „uniwersum ludzkiego dyskursu”, przedmiot muzealny może z całą mocą przemówić do zwiedzającego, zwiedzający może nawiązać z nim dialog, wówczas to może się zrealizować – jak powiada Rottermund – „głęboka potrzeba psychiki”, wówczas jednostka może to, co widzi i kontempluje, użyć w procesie kształtowania swej tożsamości, zauważyć przedmiot, choćby pochodził on z dalekiej przeszłości, jako „własny”, podobnie jak własne są owe ubrania, dom, dzieci, które – według Jamesa – również składają się na jednostkową jaźń.

Taki rodzaj metonimicznego niemal związku naszych jaźni z materialnym uniwersum dostrzeżemy i na osi naród–dziedzictwo narodowe. Dobrą tego ilustracją będzie inny przykład, który przywołuje Białostocki z Nowego Świata, mianowicie Muzeum Narodowego Antropologii w mieście Mexico, które pełni – według niego – nade wszystko funkcję ośrodka integracji narodowej i kulturowej. Dla cudzoziemców stanowi ono turystyczną, historyczną i este-

tyczną atrakcję, dla Meksykanów jest natomiast czymś w rodzaju miejsca pielgrzymkowego, jak oddalone o kilkanaście kilometrów sanktuarium Matki Boskiej z Guadelupy. Jest nie tylko źródłem informacji o narodowej przeszłości, lecz także owym na pół mitycznym czy świętym „przybytkiem, do którego dąży się po to, by poprzez kilkaset lat hiszpańskich i chrześcijańskich nawarstwień spojrzeć w głąb własnej, prekolumbijskiej przeszłości” (1984: 284). Białostocki ubolewa nad tym, że taka koncepcja muzeum jest czymś dalece bardziej pogłębionym i twórczym niż chociażby koncepcja wielu muzeów europejskich: „Po muzeum meksykańskim chodzi się z pełnym zainteresowania szacunkiem i niemal wzruszeniem. Po Centre Pompidou chodzi się jak po domu towarowym o szwanukującej informacji” – zauważa (1984: 284).

Jest to właśnie specyfika Nowego Świata, synkretycznego w przedstawionym powyżej rozumieniu i „żywego” zarazem charakteru muzeum, czego pewne analogie znajdziemy i w Starym Świecie, nie tylko w wersji owego „lokalnego kompleksu muzealnego”. W końcu w różnych zakątkach Europy istnieją wspomniane muzea regionalne, zrośnięte z lokalną zbiorowością, dające im świadectwo, lecz i wciąż przez nie kształtowane. W pewnej mikroskali należą do tej formuły i małe muzea, nawet nie regionalne, lecz lokalne, izby regionalne, którymi opiekują się miejscowi społecznicy, często ludzie na emeryturze, posiadający jednak dość wiedzy i energii, by instytucję taką prowadzić. Jest to przy tym działalność – wydaje się – tak odległa od tradycyjnie rozumianego muzeum, że może się przedstawiać cokolwiek egzotycznie w nurcie prowadzonych tutaj rozważań. Lecz to przecież podstawy współczesnych gigantów muzealnictwa, British Museum czy choćby Muzeum Narodowego w Krakowie, stworzyli tacy właśnie „galernicy pamięci”, podejmując swoje protomuzealne przedsięwzięcia, kolekcjonerzy starożytności i osobliwości, pasjonaci przepojeni poznawczymi i humanistycznymi ideami.

MUZEALIA – UOGÓLNIENI INNI

Tego rodzaju perspektywa, mająca na uwadze nie naukową lub nie tylko naukową poprawność, porusza mechanizmy indywidualnej percepcji i recepcji, angażując zróżnicowane poznawcze i emocjonal-

ne nastawienia i motywacje. Fakt ten winien mieć na uwadze i muzealnik, że oto zrozumienie artefaktu nie oznacza jego „poprawnego” zrozumienia, ponieważ takiego po prostu nie ma. Dotyczy to zarówno zwyczajnego oglądania przedmiotu w naszym domu czy na wystawie sklepowej, w szczególności jednak chodzi o percepcję muzealiów, co pociąga element pewnej intencjonalności, aktywności podejmowanej przez oglądającego: nikt, kto sięga po książkę lub decyduje się pójść do muzeum, nie robi tego bez pewnej dozy ciekawości i nastawienia. Warto tę ciekawość podtrzymywać i rozbudzać – zauważa Susan Pearce (1998: 217). Takie rozumiejące oglądanie przypomina cokolwiek lekturę tekstu, na przykład powieści, którą każdy interpretuje na swój sposób, a narracja konkretyzuje się w jednostkowych doznaniach, na co wskazywał już Roman Ingarden w swojej koncepcji dzieła literackiego jako przedmiotu intencjonalnego (1988; zob. rozdz. II.3). I w muzeum odbywa się takie „czytanie”, tyle że nie jest to tekst zapisany z użyciem ciągów określonych znaków kaligraficznych, a odbywa się ono za pośrednictwem swego języka przedmiotów – zmumifikowanych zwierząt, posągów, strojów czy materialnych wszakże w swej istocie kolorów i konwencji przedstawień plastycznych. Znaczenie ma tutaj charakter potencjalny, ponieważ na końcu odczytuje je jednostka, która wprowadza zawsze swe indywidualne nastawienie, rozumienie, często emocje: „Wystawa staje się – zauważa Katarzyna Barańska – *światem osobnym*, w którym ustalony jest na nowo porządek i ład, staje się nowym, krótkotrwałym mikrokosmosem” (2004a: 286).

Stąd też, w nawiązaniu do przytaczanego wcześniej poglądu o istnieniu psychicznej jedności rodzaju ludzkiego, można zasadnie mówić o pewnej podzielanej przestrzeni, wspólnym mianowniku znaczeń, również ponad czasem i epokami historycznymi. Wspominany wcześniej Prown poszukuje na przykład takiego wspólnego mianownika w funkcji i znaczeniu czajniczka do herbaty. Za przykład służy mu osiemnastowieczny eksponat muzealny, lecz pomimo różnic w wielkości, stylistyce, materiale wykonania, które można dostrzec w ciągu setek lat, można zarazem wskazać pewne podzielane znaczenie czajniczka ponad czasem: „wspólnym mianownikiem łączącym przytaczane przez nas sytuacje, w których podaje się ciepłe płyny, jest to, że zawierają one akt dawania i otrzymywania, który jest w najszerszym społecznym znaczeniu czynieniem dobra” (Prown 2000: 19). „Czynienie dobra” jest tutaj oczy-

wiedze rdzeniem znaczeniowym, którego konkretyzacje – zbiorowe czy indywidualne – wprowadzają pewne korekty, co potwierdzają testy projekcyjne przeprowadzone przez Prowna, będące źródłem zgromadzonych danych. Jest tak, ponieważ znaczenia przedmiotu zawarte są zarówno w samym tym przedmiocie, ukonstytuowane przez określone historyczne i kulturowe aspekty „bycia” przedmiotu, jak i przychodzą niejako z zewnątrz – od percypującej go jednostki; konstytuują się niejako w połowie drogi.

W tej oto perspektywie okazuje się, że artefakt jest tutaj elementem dynamicznym, rodzajem aktora na scenie, co dotyczy i obiektów muzealnych, z których składa się wystawa. Nic dziwnego zatem, że Barańska uważa, iż wystawa to „zjawisko dynamiczne, swego rodzaju zdarzenie, które raczej *staje się niż jest*” (2004a: 284). Mamy bowiem tu interakcję, w której przedmioty, w tym muzealia, są uogólnionymi innymi – w terminologii George’a Herberta Meada (1975). Takim uogólnionym innym może być na przykład wystawiona w gablocie muzeum historycznego osiemnastowieczna wspaniała suknia, noszona przez ówczesne damy dworu, składająca się z wielu warstw i fiszbinowego czy metalowego stelaża, ozdobiona wymyślnymi aplikacjami i drogimi kamieniami. Jako przedmiot niebędący w użytku od dwustu lat, niezwykle odległy w swej formie czy zdobnictwie od współczesnych ubiorów, z łatwością może się stać dla zwiedzającego tajemnicą samą w sobie. Co najwyżej może się pojawić u zwiedzającego konstatacja o bezużytecznym pięknie odzienia, przede wszystkim niezwykle kłopotliwego w użyciu. Nie ma wówczas mowy o zredukowaniu go do instrumentalno-użytecznościowej funkcji z perspektywy XXI wieku, taki bowiem tok rozumowania okazałby się samokwestionujący (możliwe, że wygodniej w takim przypadku jest raczej nienoszenie czegokolwiek!). Istnieje jednak szansa, pozwalająca na uchwycenie pierwotnej funkcji i znaczenia, dana nam przez fakt noszenia sukien w różnych epokach, również w tej obecnej (uściślijmy przy tym – nam, czyli przede wszystkim żeńskiej reprezentacji, choć doświadczenie noszenia ubiorów nie jest przecież obce i mężczyznom). To może stać się owym dyskutowanym wcześniej przyczółkiem współodczuwania, choć uzasadnienia należałoby szukać raczej w obrębie treści z porządku kulturowego kontekstu użytkowania takiej sukni. Kontekst ów może zostać do pewnego stopnia zrekonstruowany z użyciem innych artefaktów z codzienności tamtej epoki: innych ubiorów, ozdób, przedmiotów

służących pielęgnacji ciała, sprzętów domowych, zrekonstruowanych wewnątrz; dalej: źródeł pisanych (pamiętnikarskich, literackich), przedstawień plastycznych, muzyki. Tym i innym materialnym ekstensjom epoki powinna wreszcie towarzyszyć narracja odautorska muzealnika, posługująca się bardziej tradycyjnymi (tekst) czy bardziej nowoczesnymi technikami (multimedia), na temat: wartości wyznawanych w odnośnej epoce, roli kobiety, jej pozycji społecznej itd. Te i inne działania muzealne mogą doprowadzić do stworzenia „kontekstu użycia” rzeczowej sukni.

Oczywiście, i owa narracja, i nieusuwalny rys subiektywności oraz umowności całego tego *theatrum* sprawiają, że obraz taki będzie tylko śladem przeszłości, do której nie możemy się wszak przenieść. A jednak jej rekonstrukcja, przynajmniej w jakimś zakresie, sprzyja pojawieniu się jednostkowej refleksji, owego przyczółka współodczuwania z dawniejszym czasem, choć musi to mieć piętno subiektywne. Przedmiot uruchamia wówczas naszą wyobraźnię, a jej wynikiem jest powstanie pewnej jego intencjonalnej warstwy, w którą realnie istniejący przedmiot zostaje wyposażony. Informacja czy znaczenie, które przedmiot przekazuje, są zawsze niekompletne, niedookreślone, a my zapęłniamy obszary tej niedookreśloności według własnego uznania, odrzucając jednocześnie inne możliwości interpretacyjne: oglądający tworzy niejako swą własną historię przedmiotu, jego konkretyzację, na przykład: jak się czuła kobieta, nosząc taką suknię, jakie temu towarzyszyły nastroje i motywacje. Taka intencjonalna rekonstrukcja będzie wprawdzie miała trzech ojców (matki): sam artefakt, muzealnika i zwiedzającego, lecz dzięki temu artefakt ma szansę zostać na chwilę „ożywiony”. Stojąca zwykle w gablocie „martwa” suknia może w opisanych okolicznościach z owej gabloty „wyjść”, stając się aktorem w scenie, w której i my uczestniczymy i ją uprawomocniamy, zmuszając nas do gry z naszą własną wyobraźnią, a może nawet poruszając emocje. Jeśli uznamy zasadność takiego muzealnego dyskursu, w którym „wypowiedź muzealna” jest czymś na kształt Ingardeńskich quasi-sądów, gdzie równą rolę w konstytuowaniu świata przedstawionego można przypisać zarówno samemu artefaktowi, jak i muzealnikowi oraz zwiedzającemu, to zrozumiemy intencję wypowiedzi Briana Durransa:

Muzea nie tylko kolekcjonują fragmenty kultur, są też częścią kultury, specjalną przestrzenią, gdzie żyjące kultury umierają, a umarłe wracają do

życia (...). Jest w muzeach coś takiego, że ludzie zwiedzają je, niezależnie od tego, czy są oprowadzani przez specjalistę pełniącego funkcje edukacyjne, czy też nie. Oznacza to, że istnieje część zwiedzających przygotowanych do tworzenia własnych znaczeń, na bazie zawartości muzeów, atmosfery refleksji i ich własnej wyobraźni (cyt. za: Laskowska 1996: 68).

O WIĘKSZĄ AUTONOMIĘ MUZEUM

W rzeczy samej, świat miniony jest już dla nas bezpowrotnie stracony w dawnym kształcie, przychodzi do nas jednak w kształcie nowym, uformowanym w pewnej mierze przez naszą intencję, naszą interpretację tego, co minęło, a co jest aktualne tu i teraz. Taka aktualizacja powołuje go na powrót do życia, choć warunkiem jej jest pojawienie się przeżycia czy refleksji, co składa się na subiektywny i podmiotowy rys doświadczenia muzealnego. Jeśli uświadomimy sobie istnienie tych strukturalnych związków w łonie dyskursu muzealnego, to – z kolei – łatwiej będzie nam zrozumieć Wojciecha Gluzińskiego, gdy mówi o muzeum:

Człowiek współczesny powinien tu znaleźć samego siebie w tle perspektywy historycznej lub przyrodniczej, uświadomić sobie, że sens teraźniejszości ma swe uzasadnienie w tym, co było, tak jak to, co jest dzisiaj, uzasadnia to, co będzie jutro. Już takie umiejscowienie się w nurcie przemian, bardziej intuicyjne niż rozumowe, bo wynikające z oglądu rzeczy, ułatwiłoby zakotwiczenie się człowieka w chaosie współczesnego świata i nawiązanie, choć w innej już formie, rozluźniającego się stosunku z rzeczami i środowiskiem. (...) Muzea jednak nie odpowiadają na to zapotrzebowanie, gdyż zamiast wizji świata, wciąż dają tylko drobiazgową o nim wiedzę naukową, poszufladkowaną i usystematyzowaną, zgodnie zresztą ze swym scjentyistycznie nastawionym programem (1980: 31).

Mimo upływu lat wypowiedź ta wydaje się wciąż aktualna, wyrażająca – wydawałoby się – odeszłe już w niepamięć pozytywistyczne nastawienie nauki. Gluziński stwierdza tymczasem, potwierdzając nasze wcześniejsze domniemania, że znaczenia muzealiów tworzą się nieustannie, z udziałem zarówno artefaktów w nich zgromadzonych, muzealników, jak i samych zwiedzających. Można powiedzieć, że mają charakter swoistych użytecznych fikcji, jak nazywa teorie antropologiczne Clifford Geertz, co nie znaczy, że są fałszywe, nie oparte na faktach czy jakichś nieprawdopodobnych konstrukcjach myślowych (2005a: 30). Od owych teorii róż-

nią się jednak tym, że nie są poddane rygorom metody naukowej; w każdym razie, Gluziński uważa, że być nie powinny. Wprost przeciwnie, dyskurs muzealny, włączając w to conceptualną pracę muzealnika, w tym narrację wystawienniczą, winien się odbywać – by zrekapitulować wcześniejsze uwagi – w obrębie hermeneutyki empatii-wspólnego mianownika-intuicji, w której wyniku ujawnia się znaczenie artefaktu: „W przypadku muzeum osiąga się zatem wiedzę nie samą tylko pracą rozumu, jej przekąźnikami są tu nie pojęcia ubrane w słowa, osiąga się ją natomiast przez *ogląd* rzeczy danych bezpośrednio w ich jednostkowej egzystencji” (Gluziński 1980: 279). Rozumieli to – wydaje się – autorzy takich wystaw, jak „Polaków portret własny” czy „Rafał Maltzewski i mīt Zakopanego”, gdzie publiczność nie mogła uciec od refleksji nad własną historycznością i podmiotowością. Albowiem wszystkie przewartościowania związane z praktyką muzealną winny mieć na uwadze przede wszystkim doświadczącą, podmiotowo potraktowaną jednostkę. Co ważne, zwiedzający po powrocie z wystawy nie będzie być może wówczas odczuwał znużenia, a satysfakcję pełną prze-myśleń i stymulujących bodźców.

Tymczasem wystawy nastawione na taką komunikację zwrotną należą do nielicznych. Komunikacja taka ma szansę zaistnienia, jeśli – dodajmy tu jeszcze jeden element – w większym stopniu uświadomimy sobie fundamentalną różnicę między językiem nauki a „językiem przedmiotów”. Język nauki to odmiana języka naturalnego i nie można stawiać znaku równości między komunikowaniem z użyciem języka naturalnego a komunikowaniem za pomocą „języka przedmiotów”. Nie są one w pełni przekładalne – bardziej przekładalne wydają się języki naturalne między sobą, choćby odległe. Susan Pearce trafnie zauważa, jak trudno opisać za pomocą języka naturalnego różnice między dwoma koszulami o tym samym kroju, choć w odmiennych odcieniach tego samego koloru czy nieco różniącym się deseniu, lub obraz przedstawiający martwą naturę, na przykład kompozycję kwiatową (1998: 22). Język wykazuje pod tym względem znacznie niższy stopień redundancji, lecz z drugiej strony okazuje się bardzo ubogim narzędziem przyswajania znaczeń rzeczy. Wiąże się to z cechą pozawerbalnych form znaczenia, na co zwróciliśmy już wcześniej uwagę, w których wykorzystuje się przedmioty – i to że znaczą one w kontekstach innych elementów, a nie w izolacji lub w związkach o charakterze heterogenicznym.

Mary Douglas i Baron Isherwood powiadają, że „wszystkie dobra materialne są nośnikami znaczeń, lecz żadne samo w sobie (...). Znaczenie znajduje się «pomiędzy» nimi, podobnie jak muzyka konstryuuje się poprzez relacje, w jakich pozostają dźwięki, a próżno szukać jej w pojedynczych nutach” (1979: 72–73). Co więcej, opisy muzyki to często siłą rzeczy przedstawienia nacechowane metaforą, z braku odpowiedniości „języka muzyki” i języka naturalnego, języka słów. Wiemy jednak, że jedno spojrzenie na przedmiot, dzieło sztuki, wysłuchanie utworu muzycznego dostarcza natychmiastowego zrozumienia przekazu. Albowiem percepcja koloru, kształtu, zdobnictwa czy dźwięku, jego barwy i intonacji nie do końca wchodzi w skład naszej kompetencji językowej; przedmiot trzeba zobaczyć, a czasem dotknąć, by go zrozumieć.

Ponadto doświadczamy materialność przedmiotów przez to, że zajmują one jakąś własną przestrzeń. Jeśli przedmiot wypełnia jakąś przestrzeń, nie może być w niej innego przedmiotu w tym samym czasie. Ta fizykalność, którą dzielimy z przedmiotami, stwarza rodzaj związku między nimi a nami, ponieważ potrafimy rozpoznawać jakości: długości, szerokości, twardości, stopnia pochłaniania światła, a więc kolorów, które dostrzegamy i które emitują przedmioty; te zmysłowo poznawalne jakości określają nasz stosunek wobec przedmiotów. Dlatego i w tym ujęciu niezmienna jest waga kontekstu innych przedmiotów: nie sama suknia „uśmiercona” w gablocie, a w stosownym dla niej otoczeniu, na przykład w zaaranżowanym salonie z epoki. Wówczas będziemy mieli do czynienia z całą wypowiedzią, wielością słów-przedmiotów, sformułowanych w jakimś porządku, a nie tylko jednym słowem-przedmiotem, pojęciem wyrwanym z kontekstu. Jeszcze lepiej, jeśli można replikę takiej sukni przymierzyć, gdyż to osobliwe spotkanie „daje możliwość przerodzenia się w dialog” (Barańska 2004a: 286). Te czy inne przedmioty muzealne będą miały wówczas szansę „przemówić”. To zaś tym bardziej staje się możliwe, im bardziej hermetyczny język nauki zostanie zastąpiony, lub przynajmniej uzupełniony, językiem własnym przedmiotów, językiem ich przestrzenności i zmysłowości, gdzie znaczenie mają forma, barwa, materiał, a nade wszystko rozmaite konteksty: użyteczności technicznej, funkcji społecznej, religijnej czy estetycznej; kontekst historyczny, który przyczynia się do zmiany tych funkcji i znaczeń; wreszcie kontekst teraźniejszości, z którego perspektywy przedmiot kontemplanuje i muzealnik, i zwie-

dzający. Można mieć wówczas nadzieję, że przedmiot zostanie co-
kolwiek „ożywiony”, gdy zwiedzający szczęśliwie stanie na owym
przyczółku empatii, części wspólnej, która łączy to, co tu i teraz,
z tym, co tam i niegdyś.

Pora więc być może na przesunięcie nacisku z projektu muzeologii, który byłby emblematem krytykowanego podejścia, na projekt muzeografii. W obu przypadkach mielibyśmy artefakt muzealny i dyskurs zgłębiający jego znaczenie. W pierwszym wszakże przypadku obcowanie z autentycznym przeciw artefaktem można by określić jako „autentyczność zimną”, wyczerpującą się w kontakcie z przedmiotem, którego prawdziwość potwierdzona jest jedynie przez autorytet muzealnika, koncept teoretyczny, taksonomię. W drugim przypadku byłyby to „autentyczność gorąca” związana z emocjonalnym przeżyciem i zaangażowaniem, poruszeniem indywidualnych strun, z naocznością (pojęcia obu autentyczności pochodzą z: *The Tourist Image...* za: Klekot 2007). Muzeologia to zatem perspektywa pojęć ogólnych, dystansu, uprzedmiotowienia i systematyki, muzeografia to skupienie na szczególe, naoczna bezpośredniość, podmiotowość, intuicja i empatia – w dialogu między artefaktem, muzealnikiem i zwiedzającym; słowem – parafrazując słynne określenie Geertza na temat kultury – dyskurs gęsty muzealnego świata przedstawionego, współobecność „zorkiestrowanych” narracji i przedstawień różnych podmiotów. Okazuje się zatem, że wszelki rozumiejący dyskurs muzealny zawiera element nieodłącznej dla wrażliwości etnologicznej dialogiczności, że każde muzeum jest po trosze – jak to ujął Jackowski – „muzeum kultury zarażonym etnologią”. W każdym mamy jednak do czynienia z jakąś reprezentacją Innego, co dotyczy nawet humanistycznie rozumianej natury, ku której empatyczne wychylenie może nasuwać refleksję o nas samych jako jej części.

Czy jednak rzeczywiście „jest” – może raczej „powinno być”? Rozdział w łonie muzeów, który wyłania się i z powyższych uwag, wskazany przez Claira, mianowicie muzea sztuki z ich koncentracją na estetyce oraz muzea nauki i techniki zorientowane na wiedzę (2009: 68), nie tylko jest zarzewiem nieustannego sporu o pryncypia, nie tylko skutecznie gubi gdzieś po drodze konteksty artefaktów muzealnych, ich „światy życia”, lecz także grzebie autonomiczność samego muzeum i teorii/praktyki muzealnej. Druga zaproponowana tutaj perspektywa oznaczałaby dowartościowanie muzeum

i wystawy muzealnej wobec teorii naukowych odnośnych dyscyplin wiedzy: historii sztuki, antropologii, archeologii, geologii itd. Pomogłoby to w odwróceniu porządku ważności, jaki według Gluzińskiego wciąż dominuje, w którego ramach muzeum pełni funkcję pomocniczą wobec teorii. Powinno natomiast być zgoła odwrotnie – narzędziem pomocniczym winna być teoria. Wówczas szansę realizacji znajdzie być może idea muzeum sformułowana przez Witkiewicza, w której muzeum staje się „materialnym ułatwieniem zetknięcia się umysłów, ułatwieniem zbliżenia się dusz”.

3. Muzeum etnograficzne XXI wieku

W historii muzealnictwa ujawnia się jego charakterystyczna cecha, a mianowicie muzeum jako jedno z praktycznych wcieleń odnośnej dyscypliny wiedzy, jej swoista wersja usługowa. Swego czasu na gruncie polskim pogląd ten poddał krytyce Wojciech Gluziński (1980; zob. rozdz. IV.2), stwierdzając, że muzeum ma swą własną wyjątkowość koncepcyjną, odmienność środków komunikowania i wyrażania treści poznawczych czy estetycznych. Krytyka ta wydaje się trafna w sferze działalności wystawienniczej muzeum, nie do końca można ją jednak odnieść do sfery naukowej. Tutaj, w rzeczy samej, odmienność akademii i muzeum nie jest aż tak rażąca, a metody, teorie, cele wykazują znaczną bliskość. Co więcej, dana dyscyplina – czy to będzie geologia, historia czy etnologia – zdaje się pełnić funkcję nadrzędną w stosunku do danego muzeum. To raczej w jednostkach uniwersyteckich i badawczych wykuwają się nowe paradygmaty i metody, wyznacza się nowe horyzonty i realizuje konkretne programy badawcze. Wprawdzie robią to również muzea, lecz w stopniu odpowiednio mniejszym, obok innych funkcji, a zatem i ich rola w tym względzie w systemie danej dyscypliny wiedzy bywa zwykle mniejsza od roli akademii.

MEANDRY POLITYK ANTROPOLOGICZNYCH I MUZEALNYCH

Tak też rzecz się ma i z dziedziną wiedzy (i muzealnictwa), jaką jest tytułowa etnografia. Zwana bywa również etnologią, antropologią społeczną lub kulturową; do wspólnych z nią korzeni przyznają się także ludoznawstwo i folklorystyka. To zróżnicowanie terminologiczne pokrywa się z odpowiadającym mu zróżnicowaniem historycznym i geograficznym, w różnych okresach historii i miejscach świata uprawiano bowiem nieco odmienny rodzaj tej nauki. W każdym przypadku kładziono nacisk na co innego: społeczny wymiar ludzkiego bytowania lub materialny, plastykę lub sztukę słowa, rasę, typ gospodarki, płeć kulturową, wierzenia religijne, folklor itd. Wspomniane zróżnicowanie terminologiczne brało się również

z rozległości dyscypliny, która swym zakresem przynajmniej teoretycznie miała pokryć całość niebiologicznego życia człowieka, jego kulturę. Praktyka okazywała się nieco inna, lecz i stąd biorą się współczesne dylematy i nauk etnologicznych, i odpowiadającego im muzealnictwa.

Nie miejsce tutaj na omawianie wszystkich kontekstów, które złożyły się na to wewnętrzne zróżnicowanie. Warto zwrócić jednak uwagę na jeden, choć najważniejszy, a najogólniejszym słowem, którego należałoby tutaj użyć, jest słowo „polityka”, odsyłające do stosunków władzy zarówno w obrębie poszczególnych społeczeństw narodowych, jak i w relacjach między nimi (co dotyczy i tych, które świadomości narodowej w europejskim rozumieniu nie wykształciły). Chodzi zresztą o politykę znacznie rozciągniętą w czasie, której początki sięgają przynajmniej wielkich odkryć geograficznych. Ten ważny dla historii świata okres zaciążył w szczególności na etnologii zachodniej części Starego Kontynentu z racji zaangażowania jej państw narodowych w eksplorację nowych lądów i zamieszkujących je ludów. Refleksja na temat obcości kulturowej, wypadkowa tych eksploracji, do której skłaniali się ówczesi intelektualiści, znana była już wprawdzie Herodotowi, teraz jednak zyskała wymiar zmultiplikowany, co w rezultacie doprowadziło do stworzenia osobnej dyscypliny wiedzy. Szesnastowieczna protoetnologia, a później całkiem dojrzała dziewiętnastowieczna pełnowartościowa etnologia ukształtowały się zatem w zwarciu z pozaeuropejską odmiennością kulturową. Przedmiotem tak historycznie naznaczonej dyscypliny wiedzy miała być kultura jako atrybut człowieka oraz wielość kultur jako przejaw zróżnicowania w obrębie tej naczelnej ludzkiej cechy. Wszelako w praktyce etnologia państw kolonialnych zainteresowana była niemal wyłącznie tym, co egzotyczne, archaiczne, pierwotne w kulturach światowych, a co sprowadzało się do wszystkiego, co pozaeuropejskie. W zgodzie z takim też paradygmatem powstawały pierwsze kolekcje prywatne, a później i muzealne – w Oksfordzie, Paryżu czy Nowym Jorku.

Nieco inaczej potoczyły się losy niektórych krajów europejskich, które nie miały udziału w zamorskich eksploracjach. Uwaga badaczy, zwłaszcza w środkowej i wschodniej Europie, skupiła się na własnych „dzikich”, za jakich uważano przedstawicieli rodzimego ludu wiejskiego. Niewykształceni, żyjący z racji zajęć rolniczych blisko natury, kultywujący osobliwe wierzenia, zwyczaje i prze-

sądy, niekiedy rodem z czasów pogańskich, a poza tym liczbowo przewyższający inne warstwy społeczne, wypełniali funkcję podobną do kolonialnych ludów pierwotnych. Dodatkowo w dobie procesów uwłaszczeniowych ludów zaczął się cokolwiek wyróżniać swoim folklorem. Powstała na skutek tego wyrazistość doprowadziła i do jego idealizacji, jak w przypadku polskim – w oczach romantycznych i późniejszych postromantycznych wieszczów, filozofów i ideologów politycznych. To ów lud i jego kultura miały być w ich oczach depozytariuszami prawdziwej kultury narodu, nieskażonej obcymi wpływami, autentycznej, trwającej od prawieku. Nie przeszkadzało to wszakże w konsekwentnym praktykowaniu paternalistycznego do nich stosunku, który pozwalał ich „niewinność” interpretować jako wyraz błogiej nieświadomości¹. Dostrzegać zaś to mieli swym szkiełkiem i okiem „zepsuci” reprezentanci świata Zachodu. W każdym przypadku podkreślano radykalną odmienność tych kultur, zamorskich czy rodzimych, od kultury samego badacza – wykształconego Europejczyka czy Amerykanina, Oskara Kolberga czy Henry Morgana.

Pojęcie odmienności wymaga tutaj szczególnego nacisku, gdyż ówczesnych badaczy i poszukiwaczy osobliwości interesowało wyłącznie to, co spoza kultury własnej, co dziwne, egzotyczne, inne. W dziedzinie muzealnictwa dobitnym tego przykładem będą pierwsze kolekcje gabinetów osobliwości, sięgające początków odkryć geograficznych, składające się istotnie z obiektów, których kryterium doboru wydaje się jedynie niezwykłość, dziwność, oryginalność właśnie. Sięgnijmy po jeden tylko przykład ilustrujący tę perspektywę poznawczą i przedmioty, do których gromadzenia przywodziła ona miłośników kuriozów: „kawałki drzewa Krzyża św., gwóźdź, którym Chrystus był doń przybity, włosy Matki Boskiej, kawałki pieluszek, w które owijała ona Chrystusa, ząb św. Pankracego, róg jednorożca, «dwa zęby konia morskiego zadziwiającej wielkości», róg myśliwski Rolanda Szalonego” – to niektóre

¹ Zbigniew Libera dostarczył swego czasu garść dowodów na dosyć wyrazisty stosunek do ludu w opisach dziewiętnastowiecznych literatów i ludoznawców, gdzie w równym stopniu pojawiają się spostrzeżenia na przykład o góralu, który „wiedzie życie poetyckie”, jak to że „jest podły, gnuśny, okrutnie dziki” (1995: 144–145). Jest to kalka – choć opatrzona literacką czy akademicką pieczęcią – potocznego ujęcia odmienności kulturowej, postawy, która jest wszakże niezbywalnym elementem kształtowania tożsamości grupowych.

re jedynie okazy skarbcza opactwa św. Dionizego w Paryżu (Pomian 1996: 119). Ów paradygmat osobliwości wyrażały również pierwsze opisy obcych ludów, jak to przedstawił na przykład Acosta, szesnastowieczny geograf: „choć nie są tak okrutne jak tygrysy lub pantery, to jednak mało czym różnią się od zwierząt, chodzą nago i hołdują najgorszym występkom” (Tazbir 1969: 24). Należy wszakże przyznać, że stosunek odwrotny był również rozpowszechniony wśród ówczesnych zbieraczy i badaczy zainspirowanych filozofią społeczną Monteskiusza, jak i niektórych myślicieli późniejszych – na dobre wprowadzony do myśli europejskiej w postaci mitu „dobrego dzikusa”, elementu oświeceniowego humanizmu Jana Jakuba Rousseau.

Owa kulturowa odmienność, długo określana zresztą za pomocą terminu „obcość”, w który wpisana była silna doza znaczeń antagonyzujących, pojawia się wraz ze swym relacyjnym przeciwieństwem – „swojskością”. Uściślijmy zatem, że w rzeczonym przypadku swojskość kulturowa oznacza sposób życia uprawiany przez „nas” w odróżnieniu od „innych”. To rozróżnienie ma służyć wskazaniu różnic między narodowo (etnicznie) wyodrębnionymi kulturami, na przykład kulturą angielską a kulturą trobriandzką czy kulturą francuską a kulturą algierską. Swojskość to angielskość lub francuskość, obcość zaś – trobriandzkość i algierskość. Dotyczyło to wszakże i podobnego rozróżnienia w obrębie tej samej kultury narodowej, choć tutaj linia demarkacyjna przebiegała między – najogólniej – klasami czy warstwami społecznymi: sposób życia wykształconych elit, a z drugiej strony sposób życia niewykształconego ludu. Nawiasem mówiąc, opozycja naród-etniczność nie jest czymś całkiem oczywistym i czasem się pojawia w ramach ostatniego przeciwstawienia, albowiem – jak to było w przypadku polskim – pierwszą cechą przypisywano elitom (na przykład świadomy swej tożsamości „naród” szlachecki), drugą zaś – ludowi (nieświadomi chłopci).

ODMIENNOŚĆ KULTUROWA – PIERWOTNA STAŁA ANTROPOLOGICZNA

Opozycja swój-obcy stanowi sam rdzeń przedmiotowej i teoretycznej tożsamości antropologii, to ona zdaje się wyznaczać zasadniczy kierunek jej perspektywy heurystycznej, wyrosły zgoła ze zdroworozsądkowej konstatacji faktu wielokulturowości. W ostatnich de-

kadach pojęcie owej negatywnie nacechowanej obcości zastępowane bywa co raz częściej bardziej neutralnym pojęciem odmienności, nie zmienia to jednak faktu istnienia podłoża refleksji o zróżnicowaniu sposobów życia ludzi wyrastającego z pierwotnego etnocentryzmu. Charakterystyczny jest zatem izomorfizm tego, co potoczne, i tego, co naukowe, odmienności odczuwanej na co dzień i dostrzeganej z użyciem naukowych narzędzi badawczych. Praktycznym skutkiem takiego teoretycznego uposażenia, wywodzącego się wprost z codziennej praktyki kulturowej, było uzbrojenie badaczy i amatorów w rozróżnienia o charakterze przestrzennym: „wyżyny społeczne–doły społeczne”, „centrum–peryferie”, „miasto–wieś”, „Europa–świat pozaeuropejski” czy czasowym: „przeszłość–współczesność”, „ciągłość–zmiana”. Kolejne pokolenia etnologów – spoglądając z wyżyn katedr uniwersyteckich czy z głębi gabinetów muzealnych – opisywały, klasyfikowały, interpretowały kultury rozmaitych ludów, w tym kulturę rodzimego ludu, który był traktowany jak „własny obcy”. Nie oznaczało to jednak zadekretowania jakiejś nieprzezwycięzalnej metafizycznej nieodpowiedniości rozmaitych kultur, a wręcz przeciwnie – nie ustawano w poszukiwaniu także i międzykulturowych podobieństw. Lecz te, jeśli tylko udało się je wskazać, spetryfikowane bywały na ogół przez odnośny paradygmat badawczy – od aksjologicznie zorientowanego ewolucjonizmu po scentyzm strukturalizmu.

Odnosi się nieprzeparte wrażenie, że i tożsamość samych badaczy wykuwa się wokół zarysowanej powyżej dychotomii. W czasach po *Dzienniku* Malinowskiego nikt bodaj nie ma już wątpliwości o przemożnym znaczeniu takiej postawy – poczucia wyższości badacza lub odwrotnie – swoistej niższości, jak to było w czasach młodopolskiej chłopomanii oraz wszelkich możliwych wcieleń wspomnianego mitu dobrego dzikusa. Ta druga postawa chroni dziś południowoafrykańskich Buszmenów czy polskich chłopów przed „zgubnymi” wpływami cywilizacji, a jej rzecznicy na przykład zżymają się na psucie „autentycznej” kultury przez popkulturę, która tego autentyzmu ma być pozbawiona². Takie zmytyzo-

² Niektórzy badacze otwarcie wyszydzają wytwory owej popkultury, która dotarła i pod wiejskie strzechy, oraz tych, którzy w niej uczestniczą (widzów telenowel, czytelników romansów, miłośników disco polo). Oczywiście, wchodzą tym samym w rolę krytyków, którzy z wyżyn swego „wyrafinowania” spoglądają na to, co „proste”, a tutaj i odmienne zarazem. Impuls do tego dały dawno temu leavisizm

wane myślenie o pierwotności/ludowości wciąż trwa i umieszcza się tę cechę w czasach zgoła pogańskich (śmigus-dyngus, zapusty, wróżby andrzejkowe, praktyki znachorskie, obrzędy weselne itd.³), mimo zmiany podejścia, którą postulował Jan Stanisław Bystron już ponad pół wieku temu:

Musimy sobie jednak jasno uświadomić, że tych treści pogańskich jest w dzisiejszej kulturze ludowej stosunkowo niewiele i że badanie zapatrzone jedynie w odległą przeszłość daje nam częściowe tylko, skąpe rezultaty. Należy przewyciężyć ten – dość sentymentalny – punkt widzenia i przystąpić do badania kultury ludowej jako do wciąż zmiennego kompleksu treści, pochodzących z rozmaitych źródeł; ta różnorodność, ta ciągła zmienność winna być właściwym tematem naszych zainteresowań. Wówczas etnografia zamiast być archeologiczną nauką o pozostałościach dalekiej, przedhistorycznej przeszłości, stanie się żywą nauką o społeczeństwie wiejskim, ciągle rozmaitym i zmiennym (1947: 23).

Wszystko to było może jeszcze do przeprowadzenia w pierwszej połowie minionego wieku, kiedy Bystron pisał te słowa, i trochę później. Nawiasem mówiąc, ów paradygmat badawczy można było realizować tym bardziej, że polska wieś, odmiennie niż regiony wiejskie w pozostałych komunistycznych „barakach”, wyszedłszy obronną ręką z zakusów kolektywizacji, stała się jednocześnie swoistym inkubatorem dawniejszych praktyk – społecznych, obyczajowych, ekonomicznych, religijnych – które sukcesywnie zanikały gdzie indziej. W dużym stopniu polska wieś przez kilkadziesiąt lat pędziła żywot wyspy dawnej tradycji i ciągłości. Co najwyżej niektórzy jej dorośli mieszkańcy udawali się poza nią do pracy, formując osobliwą klasę chłoporobotników, którzy często zresztą dochowywali wierności kulturze pochodzenia. Było więc co badać, nawet niekoniecznie formy ludowe w procesie zmian, ponieważ i tych pogańskich było jeszcze całkiem sporo. Wydaje się, że ówczesna etnografia miała niejako na nie monopol, nie wolno jej było

i szkoła frankfurcka, za czym podążyła część studiów kulturowych, które w inwazji kultury popularnej widziały zagrożenie dla „autentyczności” – tym razem – kultury robotniczej, rozmaitych mniejszości czy wręcz pojedynczych konsumentów tzw. przemysłów kultury (zob. rozdz. II.3). Nurt ten wprawdzie osłabł w ostatnim czasie, znalazł jednak kontynuatorów w niektórych podejściach polskiej humanistyki.

³ Potwierdza to na przykład stała praktyka dziennikarzy sięgania po opinie etnologów, gdy tylko trzeba przedstawić zwyczaje andrzejkowe czy zapustowe; etnologzy są – w tym ujęciu – ekspertami od kulturowej, zwykle pogańskiej dawności.

jednak wchodzić na „cudze” terytoria: socjologii, religioznawstwa, ekonomii, które zajmowały się zjawiskami „współczesnymi”.

Rezultatem tego była praktyka konstruowania i pielęgnowania obrazu kultury ludowej uchwyconej w osobliwej stop-klatce końca XIX i początku XX wieku, co realizowały do pewnego stopnia inne ośrodki akademickie i muzea naszej części Europy. Dotyczy to i muzeów w dawnych kolonialnych krajach Zachodu, choć tutaj odnosi się raczej do tematów i zbiorów pozaeuropejskich. Wnikliwi obserwatorzy i krytycy tej praktyki, Dahl i Stade, zauważają, iż na skutek tego stworzono obraz „wcielonego tubylca”,

(...) zredukowanego do jego ekologicznej niszy i społecznej kosmologii, trwającego w oczekiwaniu na odkrycie i zdefiniowanie przez eksploratora lub antropologa (...). Na skutek tego odnośnie do niektórych ludów istnieje ryzyko, że zostaną uznane nie za ludy, które *mają* historię, lecz za ludy, które *są* historią (2000: 167).

Oto zadekretowany przez Lévi-Straussa podział na społeczeństwa gorące i zimne znalazł swe homologiczne odniesienie w relacji etnologii i muzeum etnograficznego do tego, co poza nimi.

Powyższą spuściznę znajdziemy wciąż i na współczesnych uniwersytetach, i we współczesnych muzeach. Pojęciem głównym, które mogłoby posłużyć do opisu tego obrazu, jest wspomniana odmiennność. Zarysowana powyżej geneza sprawia, że w programach studiów na kierunkach etnologicznych znajdziemy nade wszystko owych „obcych”: kursy na temat kultur nieznanymi z codziennej praktyki życiowej adeptom etnologii, określanymi często na przykład jako pozaeuropejskie, oraz kursy dotyczące rodzimych kultur ludowych. Mogą one występować pod problemowymi tytułami, jak na przykład etnologia religii czy antropologia medyczna, niekoniecznie etnologia Kaszmiru czy Lachów Sądeckich. Niemniej i w tych przypadkach będzie tutaj mowa o religii czy medycynie, jaką praktykuje się gdzieś na antypodach codziennego doświadczenia badacza. Nawet jeśli jest on wyznawcą jakiejś religii, na przykład katolicyzmu, to przedmiotem zainteresowania jego czy jego kolegów po fachu nie będą jego praktyki religijne jako członka elity intelektualnej, mieszkańca zachodniego miasta, względnie samoświadomego w sprawach doktryny i tradycji jego religii. Będą to natomiast praktyki tzw. społeczności pierwotnych/ludowych, poza centrami miejskimi, typowe dla umysłów nieskorych do teolo-

gicznych rozbiorów, czasem radykalnie odmienne⁴. Podobnie z medycyną, gdzie przedmiotem zainteresowania nie stają się praktyki medyczne, którym sam badacz mógłby zostać poddany w szpitalu rejonowym, lecz te znane i prowadzone na peryferiach w stosunku do jego świata. Nie oznacza to wszakże, iż religia czy medycyna, traktowane jako praktyki kulturowe, znane w kręgu kulturowym samego etnologa, nie mogą być przedmiotem badań. Są, lecz na ogół zajmują się nimi inne dyscypliny, jak na przykład religioznawstwo czy socjologia.

Sytuacja powyższa jest znamienna, ponieważ wskazuje na pewną ogólniejszą zasadę rządzącą zakresem eksploracji etnologicznej, która bez względu na tematykę skupiona jest na rzeczonych peryferiach, by nie powiedzieć antypodach kulturowych codziennego doświadczenia samego badacza. Nie tylko religia czy medycyna, lecz także gospodarka, obyczaj, sztuka, folklor i wszelkie możliwe do wymienienia dziedziny życia stają się przedmiotem zainteresowania etnologa na ogół wtedy, gdy nie są jego własne. On przy tym, zwykle biały mieszkaniec zachodniego miasta, umieszcza siebie w centrum, to zaś, co wzbudza jego zainteresowanie, to są peryferie (geograficzne, społeczne, ekonomiczne) – brazylijskie plemienne czy rodzime ludowe. Wprawdzie od pewnego czasu istnieje nurt badań określany czasem jako „antropologia w domu” – w wolnym tłumaczeniu wyrażenia stworzonego we współczesnym anglosaskim centrum, *anthropology at home*. Znajduje się on jednak na marginesie owego centrum, gdzie – analogicznie do wspomnianych kulturowych antypodów – poszukuje się wyjaśnienia form gospodarki, obyczajów, sztuki, pokrewieństwa charakterystycznych nawet nie tyle dla kultury samego badacza, ile raczej mniejszości żyjących na obrzeżach tej kultury. „Antropologia w domu”, która nie ograniczałaby przy tym samej siebie, wydaje się wszakże jeszcze pieśnią przyszłości (polskie próby w tym zakresie podejmowane są przez tzw. antropologię współczesności, która nie do końca jest tym samym; zob. rozdz. I.2). Wciąż obowiązuje bowiem

⁴ Interesującym zjawiskiem z zakresu metaetnologii (antropologii etnologii) jest rozpowszechniona zwłaszcza wśród zachodnich etnologów postawa agnostycyzmu, a przynajmniej indyferentyzmu religijnego, która jest elementem wspomnianej dychotomii z porządku: centrum/peryferie, nowoczesność/pierwotność, rozum/wiara itd. Światopogląd samego etnologa potwierdza zmytyzowany charakter dualistycznego paradygmatu formującego przedmiot etnologii.

paradygmat „antropologii poza domem”, który właściwie jest tożsamy z pojęciem antropologii.

Oprócz wspomnianych programów studiów i tematów badawczych ów naczelny wzorzec znajdziemy i w muzeach etnograficznych. Jak okiem sięgnąć, czy będzie to oksfordzkie *Pitt Rivers Museum*, czy warszawskie Muzeum Etnograficzne, w kolekcjach, programach edukacyjnych, programach badawczych, wreszcie i na wystawach dostrzeżemy ten nieodmiennie pojawiający się temat ogólny – odmienność kulturową. By pozostać tylko w obrębie wystaw, tego, co dostępne zwykłym zwiedzającym, sięgnijmy po dwa wymienione muzea, które wydają się emblematyczne na etnograficznym muzealnym rynku. W wypadku pierwszego wystawy stałe mają charakter tematyczny, lecz zarazem międzykulturowy (dotyczą instrumentów muzycznych, masek, tekstyliów, biżuterii, narzędzi). Ekspozyty wywodzące się z różnych kultur ilustrują podobne problemy, z którymi radzili sobie rozmaicie ludzie w różnych czasach i miejscach. Wystawy czasowe w 2009 roku były natomiast poświęcone: kulturze Indian Haida, Aborygenom australijskim czy tradycyjnemu teatrowi. Wystawy stałe muzeum warszawskiego zorganizowane są według nieco innej formuły, która podkreśla zresztą wskazaną wcześniej tradycję badań nade wszystko rodzimej kultury ludowej, lecz również tzw. kultur pozaeuropejskich. Mamy zatem osobne wystawy poświęcone kulturom Afryki czy Australii i Oceanii, z drugiej zaś strony ukazujące: polskie stroje ludowe, polskie obrzędy doroczne, rękodzieło i rzemiosło ludowe oraz polską sztukę ludową. Wystawa czasowa w momencie pisania tego tekstu poświęcona była magicznym funkcjom dawnej broni krajów azjatyckich.

Muzeum warszawskie wydaje się tutaj podążać za dyrektywami sformułowanymi przez Bystronia, co potwierdza informacja dotycząca zasięgu i charakteru jego działalności: „Muzeum gromadzi zbiory z zakresu polskiej, europejskiej i pozaeuropejskiej kultury ludowej” (www.pme.waw.pl; data odczytu: 4.12.2009). Odnośnie do pozostałych polskich muzeów etnograficznych można odnieść wrażenie, iż Bystroniowski paradygmat badawczy wciąż stanowi zrąb badań, kolekcji i wystaw. Wprawdzie opierają się one głównie na eksploracjach terenowych dawniejszych, które miały przysporzyć muzeom ekspozycji, a i zachować dla przyszłych pokoleń wszelkie ginące wytwory „tradycyjne”. W minio-

nych dekadach nieuchronnie tych reliktyw ubywało, co zmuszało do poszukiwania coraz nowych wcieleń kultury ludowej, jak to się stało w wypadku tzw. sztuki ludowej, której zalew nastąpił w Polsce zwłaszcza w latach siedemdziesiątych minionego wieku nie tylko w postaci zakupów eksponatów, lecz także konkursów organizowanych dla tych, którzy potrafili choćby wystrugać z kawałka drewna przysłowiowego świątka. Warto przy tym zauważyć, że były to przejawy jednego z ówczesnych wcieleń starego politycznego hasła głoszonego przez komunistycznych propagandystów, a mianowicie postulatu pielęgnowania kultury ludowej w formie, lecz socjalistycznej w treści. Państwo komunistyczne wciąż szukało jakichś przetrwalnikowych form, które przynajmniej pozwoliłyby następnemu pokoleniu aparaczyków szczęśliwie dotrwać do emerytury.

KOMUNISTYCZNA SPUŚCIZNA W MUZEUM ETNOGRAFICZNYM

Wydawałoby się, że te i inne ideowe motywacje – przedkomunistyczne i komunistyczne – zanikły. A jednak nie przypadkiem do opisu współczesnej rzeczywistości krajów, które niegdyś formowały blok komunistyczny, używa się wciąż terminu „postkomunizm”. Dotyczy to – znów – różnych dziedzin: dinozaurów ciężkiego przemysłu, które jeszcze tu i ówdzie paraliżują bardziej mobilne i wydajne branże ekonomii; spauperyzowanej inteligencji, która dźwigała przez dziesięciolecia trud wychowywania pokoleń narażonych na ideologiczną opresję; feudalnej struktury nauki i szkolnictwa wyższego, w której dawniejsza niegospodarność i pozostawanie na państwowym garnuszku idzie w parze ze wzrostem praktyk z rodzaju współczesnej gerontokracji⁵; niedowładu społeczeństwa obywatelskiego, który nie pozwala na pełny rozwój demokratycznych stosunków władzy; wreszcie i etnograficznej praktyki muzealnej, która w szczególnym stopniu wydaje się nasączona treściami ideologicznymi nie tak odległej epoki komunistycznej. Ta do pewnego

⁵ Dotyczy to na przykład dysproporcji w statusie pracowniczym i naukowym akademików uczelni wyższych, wyrażającej się podziałem na samodzielnych i niesamodzielných pracowników naukowych i zjawiskiem klientyzmu, jako że ci drudzy pozostają w nieformalnej zależności od pierwszych.

stopnia żywiła się wszak ideami wcześniejszymi: lud romantyków i chłopomanów złał się cokolwiek z ludem marksizmu-leninizmu.

Polski muzealnik-etnograf odziedziczył zatem taką właśnie spuściznę, wydaje się, że tyleż kulturową, co polityczną, czego najbardziej dobitnym przykładem są wspomniane kolekcje sztuki ludowej z ostatnich dekad PRL-u. Nie jest zresztą tajemnicą, że wiele ich przypadków sami muzealnicy kwitują częstokroć stwierdzeniem, że wystarczyła umiejętność posługiwanie się nożem, nawet nie dłutem, by sztukę taką uprawiać. Należy jednak przyznać, że oprócz owych świątków na kolekcje muzealne składają się całkiem liczne eksponaty z czasów przedkomunistycznych. Można by tutaj użyć określenia, które bynajmniej nie ma charakteru synonimu, choć dzieli z owym przedkomunistycznym przedrostek, mianowicie – czasów przednowoczesnych. Jeśli wierzyć teoretykom i krytykom świata współczesnego, mamy jednak już czasy nie tylko postkomunistyczne, ale i ponowoczesne. Wprawdzie w przypadku polskim, jak również zapewne w wypadku wielu innych wschodnioeuropejskich nacji jest to głównie porządek postkomunistyczny, ponieważ i z tą nowoczesnością – jakkolwiek ją rozumieć – bywa dosyć krucho, a jeśli nawet da się wskazać jej przejawy, to ma ona charakter dosyć powierzchowny. Można wprawdzie próbować realizować postulat Bystronia w jakiejś kolejnej zreformowanej formule. Cóż to jest jednak dziś „społeczeństwo wiejskie”, do którego badania nawoływał?

Przypomnijmy, że jeszcze w czasach Bystronia owo społeczeństwo wiejskie stanowiło przytłaczającą część populacji narodowej, nie tylko polskiej, ale i krajów przynajmniej na wschód i południe od nas. Jak jednak wygląda krajobraz demograficzny współczesnej Europy Zachodniej, która pod pewnymi względami wydaje się wzorem dla innych krajów tej części świata? Otóż niemiecki, szwedzki czy brytyjski lud wiejski, jeśli możemy tym określeniem się posługiwać, to co najwyżej kilka procent ogółu populacji. Ponadto na skutek deagraryzacji stanowi on mniejszość w swym własnym środowisku. Zdarza się zatem, że w jakiejś wsi „starej” unii możemy nie znaleźć ani jednego przedstawiciela owego ludu, a jeśli nawet nam się to uda, często będzie to osoba przynajmniej ze średnim wykształceniem, posługująca się przynajmniej jednym językiem obcym i spędzająca martwy sezon prac polowych w Grecji czy na Wyspach Kanaryjskich; będzie ona oprócz tego określana

słowem „farmer”. Pozostali mieszkańcy rejonów wiejskich to ludzie o zróżnicowanym wykształceniu, zwykle nie niższym niż średnie, parający się wszelkimi zawodami z wyjątkiem rolnictwa – od mechaniki samochodowej po prawo.

Jakie racjonalne powody przemawiają za tym, że ekonomiczny i kulturowy krajobraz Polski nie będzie zmieniał się w zgodzie z tą tendencją? Czy obecne kilkunastoprocentowe zatrudnienie w rolnictwie sprostą konkurencji kilku procent? Rachunek ekonomiczny daje tutaj jednoznaczną odpowiedź i potwierdza to ciągły spadek liczby utrzymujących się z zajęć rolniczych. Chyba że rzecznicy Polski jako europejskiego skansenu będą sztucznie podtrzymywać strukturę obecnego zatrudnienia, co raczej będzie prowadzić do utrwalania obecnej tendencji krajów „nowej” unii – krzepnięcia w postaci zasobnika taniej siły roboczej i egzotycznych rubieży Starego Kontynentu. Lecz nawet to nie sprawi, że polski lud będzie chciał orać koniem, ubierać zapaski i świętować chodzenie kołédników. To ostatnie zresztą wydaje się dziś bardziej rozpowszechnione w dużych miastach niż na wsiach. Powoli zdaje się upadać również kryterium geograficzno-administracyjne, według którego społeczeństwo wiejskie to na przykład mieszkańcy Mogilan, a nie Krakowa, wydaje się również, że nie Wieliczki, gdyż ma ona wszak prawa miejskie. Czy w pierwszym przypadku do owego ludu zaliczać się będą mieszkający we wspomnianych Mogilanach liczni profesorowie uczelni krakowskich, czy tylko część populacji, mianowicie producenci rolni, którzy i tak stanowią mniejszość i parają się ponadto również innymi pracami, mieszkając w sąsiedztwie dużego miasta? Z drugiej strony, czy nie spełnia aby lepiej kryteriów „wiejskości” niż Mogilany taka krakowska dzielnica jak Nowa Huta, w której z powodu specyficznych historycznych okoliczności trwają w najlepsze stosunki, zwykle przypisywane kulturze wsi? Albo Tyniec, który wygląda jak wieś, a jest dzielnicą Krakowa? Zawsze można wprowadzić stwierdzić, że nie o taką wieś chodzi, a o tradycyjną, autentyczną... Tym jednak sposobem okaże się, że wpadamy w epistemologiczną pułapkę – w postawie badacza ujawnia się podejście wartościujące, zawierające sympatie i antypatie, przedsady i przesady. Zarzuty takie można wprowadzić zignorować i robić swoje, wskazując ową „autentyczną” wieś gdzieś dalej – na Podlasiu czy w Beskidzie Niskim. Ale tutaj z kolei zaplątamy się w sieci już wcześniej zastawione – oddalenie przestrzenne oka-

zuje się kolejnym wcieleniem dawniejszej kolonizującej i pozytywistycznej z ducha dychotomii: centrum–peryferie, wysokie–niskie, zmiana–trwałość, swojskość–obcość itd.

Lecz i ci obcy są wszak obcymi coraz mniej. W PRL-owskim inkubatorze kultury wsi powtarzał się wielopokoleniowy zwyczaj przejmowania ojcowizny przez jedno z dzieci, drugie czasem wyjeżdżało do miasta lub podlegało chłoporobotniczej mutacji. W każdym razie nie można było mówić poważnie o jakiejś modernizacji czy awansie kulturowym – wszystko to była głównie zawartość rozdeptanego balona propagandy. Przecież nawet udział procentowy kształcącej się młodzieży chłopskiego pochodzenia był wówczas niższy niż w tak wyszydzanym okresie międzywojennym! Dziś z każdego niemal rocznika młodych ludzi wywodzących się ze wsi tylko pojedyncze osoby nie kończą wyższych studiów, choćby to była jedynie państwowa wyższa szkoła zawodowa w prowincjonalnym mieście i choćby to był tylko licencjat. To już nie obcy – niepiśmienni, bogobojni, zabobonni – choć dla wielu badaczy o romantycznej i postromantycznej orientacji w tym wszystkim jakoś niezwykli. A zatem, gdzie tych „własnych” obcych szukać? Ostatnie pokolenia etnologów znajdują ich za wschodnią granicą, na Ukrainie czy Białorusi, stąd coraz częstsze badania podejmowane w tym regionie Europy, nie mówiąc już o rejonach „tradycyjnie” obcych, pozaeuropejskich, do których przyznają się wszelkie nurty nauk etnologicznych⁶. Okazać się jednak może, że i tam obcość wywodząca się z owego etnologicznego paradygmatu będzie mało obca – brazylijskie Sao Paulo, kilkunastomilionowa metropolia, bliższe jest zachodniemu centrum w jego wielkomiejskim obliczu, jakie reprezentują Londyn czy Nowy Jork. Inaczej wszak jest z brazylijskimi tubylcami w głębi amazońskiej dżungli, którzy albo giną na skutek śmiertel-

⁶ W pierwszej połowie minionej dekady miałem okazję usłyszeć od Maurice’a Blocha, wówczas szefa departamentu antropologii *London School of Economics*, ośrodka, który wslawił Malinowski, że oto wraz z upadkiem komuny badacze zachodni będą mieli okazję rozwinąć – jak to określił – *east-european studies*. Profesor Bloch dawał przy tym do zrozumienia, że te kraje to wciąż ostoja tradycyjnej kultury, przy tym niemal tak obcej dla zachodniego Europejczyka, jak kultura Madagaskaru, na którym profesor zdobywał szlify w latach sześćdziesiątych miniego wieku. Oczywiście uwagi te były wygłaszane w sposób cokolwiek porozumiewawczy – rzecz jasna ów tradycyjny rys nie dotyczy wschodnioeuropejskich akademików. Brzmiały one jednak nieco fałszywie, a sam profesor traktował mnie trochę z przymrużeniem oka, nie tylko dlatego, że byłem wówczas jedynie doktorantem.

nego dotknięcia etnologii i pokrewnych jej idei i działań, zamknięci w rezerwach autentyzmu (zob. rozdz. I.1), jeśli mają szczęście – wypełniając co najwyżej niszę globalnego rynku turystyki, albo zostają wchłonięci przez główny nurt kultury, zatracając prędkiej czy później to, co stanowiło o ich odrębności, albo wreszcie udaje im się wejść na jakąś trzecią drogę adaptacji kulturowej.

Czy uświadomiwszy sobie te niektóre kulturowo-polityczne konteksty współczesnej etnologii, należy stwierdzić, że w przypadku jej muzealnej odnogi, jaką jest muzeum etnograficzne, w szczególności jego polska wersja, wypada ogłosić jej koniec? A może na nowo określić zakres przedmiotowy dawniejszego muzeum etnograficznego, sprowadzając ów – na przykład – do „kultury typu ludowego”, hybrydy określającej stan przejściowy poprzedzający nieuchronną modernizację czy nawet bytującej w jej obrębie⁷. Warto zauważyć, że tempo zmian kultury ludowej bodaj kilkakrotnie już przekroczyło w ciągu ostatnich dwóch dekad tempo zmian w okresie panowania minionego systemu. Nieuchronnie prowadzić to będzie do zbliżania się „życia po wiejsku” do „życia po miejsku”, jak się to dzieje w Szwecji, Francji czy Irlandii, a także wykształcania form pośrednich. Co więcej, to miasta wydają się dziś bardziej depozytariuszami lokalnych tradycji, obyczajów, wartości, zbiorowej tożsamości niż wiele wsi i całych regionów wiejskich poddanych procesom modernizacji, sprzyjającym – co więcej – swoistemu zawieszeniu, pozbyciu się dawnej tożsamości, bez jednoczesnego nabycia nowej. Sztandarowe polskie regiony kulturowe w rodzaju Podhala czy Kurpiów są tutaj wyjątkami, a i w tych przypadkach bardziej odpowiednią muzealną formułą byłby regionalizm, a nie ludowość.

Budowanie w tej perspektywie muzealnej tożsamości muzeum etnograficznego, oscylującej wokół kategorii wsi czy ludu, wydaje się skazane na niepowodzenie. Jak okiem sięgnąć muzea etnograficzne w krajach „zmodernizowanych” nie rozbudowują już w zasadzie posiadanych kolekcji z zakresu kultury ludowej, ponieważ i nie ma o co; zresztą także zakupy polskich muzeów ograniczone są do minimum, nie tylko z powodu szczupłości funduszy. Nie ma zatem poważnego uzasadnienia trzymanie się owej formuły kultu-

⁷ To popularne u nas ostatnio pojęcie i koncepcja za nim stojąca ma jednak słabą moc eksplanacyjną i historycznie ograniczoną. Wstępną krytykę tej koncepcji teoretycznej oraz jej pochodnych przeprowadziłem w innym miejscu (Barański 2007: 44 i n.).

ry wsi, ponieważ i co przyjdzie kolekcjonować – plastikowe wiaderka, a może telewizory? Pozostają wprawdzie resztki „autentycznych” strojów ludowych (te najnowszej generacji wytwarzane są masowo przez specjalistyczne firmy) czy jakieś drobniejsze formy twórczości w rodzaju haftu. Ten ostatni może zresztą służyć jako ilustracja propagatorskiej działalności kulturalnej muzeum, wchodzącej w opustoszałe miejsce kultury ludowej. Koła haftu czy jakichś innych form tradycyjnej twórczości pojawiające się przy muzeach etnograficznych wydają się wyrazem nie tylko potrzeby krzewienia kultury, lecz także szukania uzasadnienia własnej racji bytu: „Umarła kultura ludowa – niech żyje kultura ludowa!”. Oto przypadek osobliwego zaklęcia, w tym praktyki uczenia ludu, jak ma być ludowym, znany z licznych w okresie PRL-u, a i dziś jeszcze istniejących tu i ówdzie, festiwali folklorystycznych. Czy dziś dotyczy to jednak ludu? Czy na spotkania kół hafciarskich przychodzą chłopki z terenów objętych działalnością muzeum lub w przeglądach zespołów regionalnych uczestniczy „autentyczna” wiejska młodzież? Z moich wstępnych obserwacji wynika, że większość młodzieży czynnie uczestniczącej w folklorystycznych zespołach regionalnych to studenci lub absolwenci wyższych uczelni.

Co w tej sytuacji robią nasi sąsiedzi, ci słowiańscy, najbliżsi etnicznie, historycznie, kulturowo, których łączy z nami ponadto historia polityczna ostatniej doby, gdzie muzea przechodziły dosyć podobne losy, i ci pozasłowiańscy? Jeśli odwołać się do stron internetowych, które w syntetycznej formie ujmują historię, kolekcje, konserwację, działalność naukową i edukacyjną, a czasem nawet misję, to inne muzea etnograficzne tej części kontynentu borykają się z podobnym dylematem: co mamy robić? Ujawnia się to – w sposób wprawdzie zawoalowany – zarówno w niejednoznacznie sformułowanych misjach, w zasadach muzealnej polityki i muzealnej poetyki, którą reprezentuje tutaj działalność wystawiennicza. Na przykład w informacji ogólnej na temat muzeum w Zagrzebiu i w stosunku do poszczególnych jego działów osobliwie przeplatają się pojęcia *tradicijska kultura* i *narodna kultura* z tendencją do zlania się ich znaczeń, pod czym w istocie kryje się – sądząc po kolekcjach i działach – odpowiednik naszej „kultury ludowej”. Takim odpowiednikiem okazuje się również romantyczne ideowe przesłanie, które się tutaj propaguje, mianowicie utożsamienie tradycji (ludu) z narodem. I tutaj, podobnie jak w wypadku polskich muzeów

etnograficznych, dochodzą bardziej lub mniej przypadkowe kolekcje i odpowiednie działy pozakrajowe, również odnoszące się do owej kultury tradycyjnej, ludowej.

Krok w nowym kierunku czyni muzeum w Lublanie, co wyraża jego misja:

Słoweńskie Muzeum Etnograficzne jest muzeum „o ludziach i dla ludzi”, muzeum tożsamości kulturowych, łącznikiem pomiędzy przeszłością a teraźniejszością, pomiędzy naszą własną kulturą a kulturami obcymi, pomiędzy światem naturalnym a cywilizacją (www.etno-muzej.si; data odczytu: 6.12.2009).

Nie ma w tej deklaracji mowy o kulturze tradycyjnej czy ludowej, czy nawet narodowej, nie wspominając już kultury wsi. Jednocześnie zrobiono krok naprzód, wprowadzając w drugiej części zdania wyrażającego misję muzeum sformułowania jeszcze bardziej ogólne: tożsamość, historia, kultura, cywilizacja. A zatem przynajmniej w sferze deklaracji i możliwych działań muzealnych na przyszłość twórcy misji wyznaczyli szlak, którym powinny – według inicjatorów – podążać następne pokolenia etnologów-muzealników, równoległe niejako do poszukiwań etnologów-akademików. Wszelako – znów – kolekcje, poszczególne działy, a nawet etnograficzna filmoteka sprowadzają się do przejawów kultury już historycznych (na przykład film, który składa się z narracji rybaka w starszym wieku o nieistniejących już praktykach i obyczajach rybackich, czy film o warsztacie ręcznego druku tkanin). Owszem, dochodzą do tego różne wyrafinowane komputerowe techniki dokumentacji zbiorów czy multimedialne sposoby ich prezentacji, lecz zbiorów samych zasadniczo nie przybywa.

Ogólnie znamienne jest to, że w krajach o tradycji badań rodzimych kultur ludowych dominują kolekcje i wystawy ich własnie dotyczące, choć zwykle uzupełniane tymi pozaeuropejskimi. Tak jest zarówno w Warszawie, lecz i w Krakowie, Martinie, Budapeszcie, Zagrzebiu, w najmniejszym stopniu w Lublanie. Czyżby kulturowanie tego osobliwego narodowo-ludowego paradygmatu było charakterystyczne dla postkomunistycznej części Europy, a jego zmiana następowała wraz ze zbliżaniem się do granicy dawniejszej żelaznej kurtyny? Być może ta była zarazem granicą historycznego zróżnicowania świadomości narodowej, jak również zaawansowania modernizacyjnego – co w tym przypadku należałoby złożyć

na karb stagnacyjnego odium doby komunizmu? Pytania te mają charakter tyleż prowokacyjny, co retoryczny – nie tylko historia najnowsza, lecz i ta dawniejsza, doby wykuwania się świadomości narodowych środkowo-wschodniej części Starego Kontynentu, to zróżnicowanie wyjaśnia w sposób wystarczający. Czy jednak mamy wciąż płynąć w nurcie tej odległej już nie historii, a raczej mitologii narodowej, niepomni na zmiany, które wokół się nas dokonują? Tę mitologię mają już za sobą nasi zachodni sąsiedzi – gdy tylko przekroczymy historyczną/polityczną/kulturową granicę, pojawia się nowy stosunek wobec muzeum etnograficznego, jego misji i roli, zbieżny zresztą z odpowiadającym zróżnicowaniem w obrębie zakresów i sposobów uprawiania etnologii akademickiej.

ODMIENNOŚĆ KULTUROWA *REDIVIVUS*

Informacja na stronie internetowej wiedeńskiego *Museum für Volkskunde* podaje, że muzeum „prezentuje kolekcje tradycyjnej kultury ludowej Austrii i krajów sąsiednich”. Podkreśla się przy tym, że eksponaty tu zgromadzone z terenu całego ówczesnego imperium habsburskiego pochodzą z okresu XVII–XIX wieku i przedstawiają kulturę ludową, ukazując jej „dziwność ze współczesnego punktu widzenia” (www.volkskundemuseum.at; data odczytu: 6.12.2009). *Volkskundliche Museum* w Szlezwiku natomiast zawiera kolekcje narzędzi rolniczych, sprzętu rybackiego, strojów ludowych regionu z okresu XVIII–XX wieku (www.museen-sh.de; data odczytu: 6.12.2009). I w tym przypadku podkreśla się historyczność zgromadzonych kolekcji – placówki nimi się opiekujące stały się w istocie specjalistycznymi muzeami historycznymi. Istniejące jeszcze przed kilku laty paryskie *Musée National des Arts et Traditions Populaires* informowało, że gromadzi i prezentuje przykłady sztuki i rzemiosła ludu francuskiego (*paysanne française*) i – w rzeczy samej – odwiedzający mógł zobaczyć tutaj bogatą ilustrację życia francuskiej wsi sprzed modernizacji, wsi drewnianych narzędzi rolniczych, tradycyjnych obrzędów religijnych i technik rzemieślniczych (www.paris.org/Musees.Arts.Trad.Populaires; data odczytu: 2.08.2006). Główna – uogólniając – różnica między muzeum paryskim a muzeami polskimi polegała na tym, że tamtejsze najmłodsze eksponaty datują się – mniej więcej – na okres

międzywojenny, w polskich zaś – na lata siedemdziesiąte XX wieku. Znamienne jest tutaj jednak coś innego, mianowicie likwidacja tej placówki i przeniesienie jej zbiorów do *Musée des Civilisations de l'Europe et de la Méditerranée* w Marsylii, gdzie ma stanowić osobny historyczny dział. Podobny los ma spotkać zbiory *Etnografisch Museum* w Antwerpii, które od początku 2010 roku staną się częścią nowo utworzonego muzeum MAS (*Museum aan de Stroom*, „muzeum w przepływie”), synkretycznie określanego jako „muzeum rzeki, miasta, portu i świata” (www.mas.be; data odczytu: 5.12.2009). Stworzone na dawnym nabrzeżu portowym MAS ma ukazywać historię miasta, potężnego ośrodka handlowego i portu, a zarazem „okna na świat” i – jak się podkreśla – ma mieć charakter międzykulturowy. Czy nam się tego rodzaju redefinicje zbiorów etnograficznych i idące za tym zmiany podobają, czy nie – powinno to zmusić do myślenia środowiska polskich muzeów etnograficznych na temat ich przyszłości.

Pewne teoretyczne próby w tym zakresie czyni na przykład Katarzyna Barańska w publikacji rekapitułującej historię i ideę polskiego muzealnictwa etnograficznego stwierdzając, że muzeum etnograficzne na przykład w zakresie polityki kolekcji powinno się zajmować gromadzeniem „materialnych znaków obyczajowości, będących wyrazem przynależności do grupy traktowanej jako «swoja»” (2004b: 77). W rzeczy samej, obyczaj można potraktować – jak to czyni autorka za Znanieckim – jako niezwykle szeroką kategorię wyrażającą osobliwości danej kultury, wszelkiej kultury. Każda wszak ma jakieś obyczaje, które przez jej partycypantów traktowane są jako oczywistość, przez innych zaś jako osobliwość, a czasem nawet jako dziwactwo. Z pewnego zewnętrznego kulturowo punktu widzenia za dziwactwo można przecież uznać: jedzenie zupy za pomocą łyżki, z drugiej zaś strony – pałeczek; noszenie tobołów w rękach lub na głowie; załatwianie potrzeb fizjologicznych we wnętrzu mieszkalnym lub na zewnątrz; jeżdżenie na osle lub jeżdżenie metrem. To ostatnie trafnie wypunktował kiedyś Umberto Eco w pastiszu monografii etnograficznej „osady Mediolan”, napisanej przez domniemanego antropologa z Polinezji, który miał stwierdzić, że wspomniany, znany z europejskich metropolii środek transportu, to przypadek tak zwanego kultu metra, wiążącego się z „rytuałem odkupienia (sądzi się najwyraźniej, że wpychając tłum mieszkańców do wnętrza ziemi jak ziarno

siewne, przez tę ofiarę doprowadzi się do odrodzenia jednostek silniejszych i bardziej krzepkich”) (1994: 39).

Pojęcie swojskości, którym posługuje się Barańska, jest wszak lustrzaną odwrotnością obcości będącej podstawą – jak widać z wszystkich przytoczonych przykładów muzeów etnograficznych – tworzenia kolekcji muzealnych. Okazuje się zatem, że pogląd ten zbieżny jest z głoszonym w tym zakresie również i w poniższym tekście. Dodajmy jednak, że to, co „obce” dla zewnętrznych obserwatorów, jest „swoje” dla samych partycypantów (Sarmatów, dziewiętnastowiecznych chłopów czy współczesnych Brazylijczyków). Co więcej, ta relacja nie wyczerpuje się wyłącznie w obrębie kryterium kulturowo-geograficznego lecz także kulturowo-historycznego. Dla pokolenia wstępującego obce mogą być treści, praktyki i artefakty kulturowe nie tylko pochodzące z odległych krain, a może nawet i sąsiedzkich, lecz także z odległych lub nawet bliskich czasów, które jednak odeszły już lub odchodzą właśnie w przeszłość. Tutaj ujawnia się potencjalny konflikt między muzeum etnograficznym a muzeum historycznym. Jeśli jednak przyjmiemy ogólniejsze kryterium, mianowicie owego „obcego w muzeum”, to można by wskazać linię demarkacyjną między obiema dyscyplinami wiedzy: kulturowa „obcość diachroniczna” stałaby się dziedziną muzeum historycznego, a kulturowa „obcość synchroniczna” – muzeum etnograficznego. Pojawia się wprawdzie trudność, której nie sposób rozstrzygnąć, że i obcość synchroniczna staje się z czasem obcością diachroniczną, której jednak materialne świadectwa będą się znajdować w muzeach etnograficznych. Nad tym jednak niech łamią sobie głowę przyszli historycy i etnolodzy, jeśli podział na te czy inne dyscypliny wiedzy będzie jeszcze istniał na przykład za sto lat.

Półki co takimi dylematami nie przejmują się na przykład muzealnicy *Etnografiska Musset* w Sztokholmie, którzy w najlepsze realizują ideę „obcego w muzeum”, choć ten jako taki nie pojawia się w ogólniejszych sformułowaniach, które miałyby postać misji. Stałe ekspozycje to: wystawa tematyczna poświęcona Indianom północnoamerykańskim oraz problemowa – „Przywożenie świata do domu”, która ukazuje szwedzkich podróżników, od Linneusza do Bergmana, którzy poprzez rodzaj przywożonych artefaktów kształtowali wyobrażenia Szwedów o świecie. Jeśli zatem jest tu obecna jakaś „swojskość”, to jest to „swojskość obca”, w drugim zaś przypadku historiografia przeplata się z etnografią i może tak

być powinno. A jeśli chodzi o wspomniane obcości – synchroniczną i diachroniczną – w tym samym skandynawskim kręgu kulturowym, w Kopenhadze, nie istnieje odrębne muzeum etnograficzne, a dział etnograficzny Muzeum Narodowego, które z kolei nie ma charakteru muzeum sztuki, jak w wypadku polskich odpowiedników, lecz muzeum historycznego. Być może skandynawska trzeźwość i zdrowy rozsądek powinny, po z górą stu latach od czasu powstania takiej muzealnej instytucji, jaką jest sztokholmski Skansen, znów posłużyć nam jako nie tyle bezwzględnie obowiązujący wzorzec, co punkt odniesienia dla naszych własnych dylematów. Uczyc się możemy nie tylko od Skandynawów, ponieważ i inne przykłady muzeów etnograficznych pokazują, że król jest nagi; u nas wprowadzie okrywany jeszcze resztkami bogatych niegdyś, dziś już jednak mocno spłowiałych szat, przez niektórych muzealników lub całe ich środowiska.

Wydaje się, że istota problemu muzeum etnograficznego leży poza nim, a mianowicie u źródła, czyli w akademii. Kryzys, który przeżywa etnologia przynajmniej od czasu upadku imperiów kolonialnych, czyli – w konsekwencji – podważenia owego europocentrycznego przeciwstawienia centrum–peryferie, wciąż nie został przezwyciężony. W każdym przypadku narodowych wersji uprawiania etnologii przedmiotem jej badań były tzw. kultury ludowe, nieelitarne – obce lub rodzime – rozumiane w kategoriach zamkniętości na wpływy zewnętrzne, oralności, przeniknięcia religijnością, silnego społecznego ustruktutowania, tradycyjności itd. Oto obraz przednowoczesnych ludów, lecz można odnieść wrażenie, że trwa on niczym dobrze zmumifikowane zwłoki aż do dziś, a badacze wciąż zdają się powodowani romantyczną (a raczej post-postromantyczną) misją tropienia „autentycznych” praktyk i wytworów owych ludów, przeżytków, a w najlepszym razie zmian, którym podlegają. Rzecz w tym, że wyodrębnione według tych przednowoczesnych kryteriów kultury pierwotne/ludowe już nie istnieją, a w każdym razie nie można jakimś ich współczesnym odpowiednikiem przypisywać szczególnej odrębności, homogeniczności, tradycyjności itd. Bardziej tradycyjne bywają środowiska miejskie i wykształcone, gdy na przykład zżymają się na inwazję kultury popularnej, gdy ta w środowiskach wiejskich – jak pokazują badania – święci tryumfy. Z drugiej wszakże strony, modelowo rozumiane tradycje ludowe jednak trwają, lecz pojawiają się w rozproszeniu w rozmaitych

środkach, regionach czy w łonie samych kultur narodowych, czego przejawem jest – z pewnego punktu widzenia – również kultura popularna oraz liczne jej odmiany (zob. rozdz. II.3).

A zatem nie sposób utrzymać i w etnologii, i w muzealnictwie etnograficznym modelu, którego zakres wyznacza pojęcie kultury ludowej, kultur pozaeuropejskich czy coś podobnego. Pierwsza, jeśli rzeczywiście funkcjonowała jako odrębna jakość, już nie istnieje lub znika na naszych oczach. W przypadku drugiego ujęcia mamy perspektywę europocentryczną, która jest filozoficznie nie do utrzymania, a znosi ją zresztą sama praktyka etnologii, w tym postępująca globalizacja oraz rosnąca liczba etnologów latynoamerykańskich, azjatyckich, a nawet afrykańskich, którzy – tylko patrzeć – będą przyjeżdżać na badania do Europy, ojczyzny etnologii. Co więcej, nie do utrzymania wydaje się i pojęcie kultury bezprzymiotnikowe, ponieważ tą zajmują się także kulturoznawcy, historycy, filolodzy, socjologowie, psychologowie, pedagodzy, a nawet ekonomiści. Wydaje się, że rozwiązanie tej aporii tkwi jednak w pierwocinach samej etnologii – semantycznie, logicznie i historycznie.

Nade wszystko należy sięgnąć do pojęcia etnosu, rdzenia słowotwórczego jednej z nazw dyscypliny. Jeśli pominiemy węższe znaczenie ludu w rozumieniu warstwy społecznej, omawiane powyżej, której istnienie jako odrębnej kategorii społecznej historycznie i współcześnie wydaje się dalece wątpliwe, to jednak ma ono uzasadnienie odnośnie do szerszego poczucia odrębności etnicznej (także narodowej). Dotyczy to zresztą i pojęcia antroposu, w które tradycja badań wpisała zróżnicowanie ludzkich grup i ich kultur. Owo zróżnicowanie ta sama tradycja przeniosła również na podziały pod względem typologicznym – odrębności wyrażające się w różnorodności uprawianych sposobów życia: płci kulturowej, klasy, zawodu, subkultury itd. A zatem odmiennosc, odmiennosc kulturowa, jako oś eksploracji etnologicznej, logiczne rozwinięcie tradycji uprawiania nauki wpisanej w rdzeń słowotwórczy nazw dyscypliny, jest pojęciem najważniejszym dla określenia jej tożsamości⁸. Ta

⁸ Pojęcie etnonimu, tego językowego derywatu etnosu, wskazuje na istnienie silnie zakorzenionej świadomości kulturowych odmienności wśród przedstawicieli poszczególnych ludzkich grup, poszczególnych „ludów”. Może to być nawet subkulturowa grupa hip-hop, która sama odróżnia się – z użyciem rozmaitych kulturowych środków – od subkulturowej grupy metalowców, podobnie jak Polacy mają świadomość odróżniania się od Niemców, a Krakowiaczy od Górali.

źródłowa cecha wydaje się jedynym niepodważalnym wyróżnikiem nauk etnologicznych – od Herodota opisującego barbarzyńców, przez Pierre’a Bourdieu (1988), któremu przytrafiło się ujmować jego własną, akademicką kulturę w kategoriach odmienności, po Włodzimierza Pessela (2008) przyglądającego się zbieraczom śmieci.

Na tę cechę wskazywali zresztą liczni teoretycy od początku istnienia etnologii, wśród których szczególnie istotna opinia pochodzi od samego Lévi-Straussa. Pomimo scjentystycznych aspiracji jego antropologii strukturalnej, która miała wszak odkrywać uniwersalne struktury ludzkiego umysłu, nie wahał się przed wskazaniem fundamentalnego faktu zróżnicowania kulturowego oraz zakorzenienia w nim etnologii:

Etnologia – lub antropologia, jak się ją częściej nazywa dzisiaj – ma za przedmiot badań człowieka, różni się jednak od innych nauk o człowieku dążeniem do uchwycenia tego przedmiotu w jego najróżnorodniejszych przejawach (...), zauważenie i wyodrębnienie różnic uwypuklające partykularyzmy jest głównym celem etnologii (Lévi-Strauss 1993: 55).

Mniej więcej w tym samym czasie podobny pogląd wygłosił Clifford Geertz, którego wszak można by pod wieloma względami uznać za adwersarza papieża strukturalizmu: „Jeśli pragniemy odkryć, co oznacza bycie człowiekiem, możemy to osiągnąć, jedynie przyglądając się temu, czym człowiek rzeczywiście jest: a ludzie są przede wszystkim różnorodnością” (2005a: 71). Sięgnięcie zatem do samego rdzenia modelu uprawiania etnologii pozwala na stwierdzenie, że w pierwotnej postaci jest to rodzaj namysłu nad odmiennością kulturową. Dotyczy to zresztą – choć może to zabrzmieć paradoksalnie – i odmienności własnej badacza, i reprezentowanej przez niego kultury, na co zwraca uwagę Kirsten Hastrup: „dziś możemy skierować «nadawanie znamion obcości» na nas samych” (2008: 19). Pielęgnowanie tego twardego rdzenia dyscyplinowej samoświadomości i tożsamości, o ile nie przyjmie postaci zmytyzowanej figury myślenia o ludowości czy pierwotności, wydaje się również wystarczającym gwarantem zachowania odrębności własnej wobec przyrostu na rynku myśli rozmaitych rodzajów refleksji na temat kultury. To uchroni popadnięcie nauk etnologicznych w kulturoznawstwo, natomiast muzealnictwa etnograficznego – w jakąś postać animacji kulturowej.

Wszelako w tradycji etnologii ta odmiennność kulturowa lokowana była zwykle, jak się rzekło, na jakichś peryferiach, oglądana,

a często i oceniana, z punktu widzenia jakiegoś centrum. Tak rozumianą naukę uprawiano zatem z pewnego punktu widzenia, często dającego się sprowadzić do kolonialnych interesów lub zwykłego poczucia wyższości kultury własnej badacza. W szczególności dotyczy to podejścia silnie nacechowanego europocentrycznie lub zgoła narodowocentrycznie, gdzie obca kultura zredukowana zostaje do pojęć tego kręgu kulturowego, w którym znajdują się i działają na co dzień i badacz, i muzeum. Wyrażało się to nader często przez postponowanie kulturowej odmienności lub coś odwrotnego – jej gloryfikację, romantyzację lub egzotyzowanie, a nawet suweniryzację, albo wszystkim naraz. Oczywiście z punktu widzenia kanonów uprawiania nauki każde z tych ujęć zaprzecza samej jej istocie. By natomiast względną neutralność niezaangażowania uzyskać, należałoby sięgnąć do pojęcia, które winno odciążyć owe centryzmy, mianowicie wypadałoby zgodzić się, że etnologia to nie zwykły, lecz kosmopolityczny namysł nad odmiennością kulturową (zob. Rabinow 1999: 118). Dodajmy przy tym, że ów kosmopolityzm, zbyt obciążony potocznymi znaczeniami, należałoby rozumieć w kategoriach charakterystycznego dla etnologii relatywizmu, a także antyesencjalizmu i antyelitaryzmu. To w takiej porównawczej perspektywie etnologia ma szansę zrewidować swój zakres i metodę, znaleźć swe miejsce na interdyscyplinarnym rynku dyscyplin wiedzy konkurujących ze sobą o pierwszeństwo w badaniach kultury, a wraz z nią i muzeum etnograficzne.

MUSAEUM MUNDI – ETNOGRAFICZNY KOMPLEKS MUZEALNY

Im szybciej uświadomimy sobie postępujące zmiany kulturowo-historyczne, a jednocześnie sięgniemy do historycznych i heurystycznych źródeł tożsamości dyskutowanej dyscypliny, tym krócej będzie trwać również przeciągający się kryzys tożsamości w szczególności w polskim muzealnictwie etnograficznym, które naznaczone jest piętnem schizofrenii. Z jednej strony bowiem, dziedzina – kultura ludowa czy jakoś rozumiana kultura wsi, jako wyodrębniony segment w kulturze narodowej, dla której w głównej mierze zostało stworzone muzeum – już właściwie nie istnieje. Skończył się okres jej trwania i rozkwitu wraz z wygaśnięciem politycznych, społecznych, ekonomicznych okoliczności, których splót doprowadził do jej powstania. Kultura ludowa stała się na naszych oczach

formacją już historyczną, podobnie jak to stało się niegdyś z kulturą sarmacką czy kulturą flisacką. Wprawdzie pozostałości tych ostatnich, czasem całkiem istotne, można znaleźć tu i ówdzie, co więcej, zwłaszcza pierwsza z nich stanowi poważny element kultury narodowej, nikt jednak nie myśli o tworzeniu muzeum sarmatyzmu, a jeśli nawet taki pomysł się pojawi, to będzie to przede wszystkim muzeum o charakterze historycznym. Zapewne gdyby jakieś gremia stworzyły takie muzeum w XVIII wieku, miałyby w ciągu wieku XIX, a może i nawet XX taki sam problem, jaki w końcu wieku XX i początku XXI mają środowiska muzeów etnograficznych.

Na czym zatem ma polegać działalność muzeum etnograficznego, które przynajmniej w sferze zakresu i metody badawczej podziela część wspólną z odnośną dyscypliną wiedzy? Muzeum etnograficzne ma gromadzić zbiory, opracowywać je, badać, poddawać konserwacji, wystawiać tudzież uprawiać działalność edukacyjną właśnie na niwie kulturowej odmienności, która określa zakres zainteresowań jego „matki” – etnologii. Nie może ono być muzeum ani kultur ludowych, ani pozaeuropejskich, ta tradycja badawcza i kolekcjonerska jest bowiem historycznie przygodna i – można powiedzieć – zakończona. Muzeum etnograficzne ma być muzeum kulturowej odmienności nieograniczonej żadnymi przymiotnikami, jak na przykład „ludowym”, który rzeczywista praktyka badawcza i muzealna doprowadziła do kryterium klasy. Odmienność kulturowa ujawnia się bowiem nie tylko między kulturami poszczególnych klas, lecz także grup etnicznych, regionów, narodów, grup wyznaniowych, zawodowych, wiekowych, środowiskowych, ba – takie odmienności wpisane są w hobby i sposoby spędzania wolnego czasu, które prowadzą do wykształcania się specyficznych subkultur czy nowoplemion.

Wydaje się, że z problemem tym poradziły już sobie niektóre muzea zachodnie, jak na przykład wspomniane wcześniej wiedeńskie *Museum für Volkskunde*, gdzie znajdziemy historyczne zabytki kultury warstwy już nieistniejącej, a samo muzeum wpisuje się w funkcję muzeum historycznego. Czy w takiej formule powinny zamknąć swoją działalność polskie muzea etnograficzne, przemianowując się na muzea kultury ludowej, polskiej lub polskiej i obcej, być może przyłączone do lokalnych muzeów historycznych, okręgowych czy regionalnych? Byłby to zapewne sposób na zniesienie dysproporcji między zakresem modelowym, rodem jeszcze z XIX wieku, a współczesnym krajobrazem kulturowym. Jest wszakże

i inna możliwość, mianowicie takie przeformułowanie misji muzeum, by jej oś stanowiła wspomniana odmienność kulturowa, stanowiąca dyscyplinowy i muzealny zakres sam w sobie. Dotychczasowe „ludowe” i „egzotyczne” kolekcje stałyby się kolekcjami historycznymi, a zarazem złożyłyby się na swoisty muzealny bilans zamknięcia/otwarcia determinujący do pewnego stopnia przyszłe wybory dotyczące zbiorów, badań czy działań muzealnych. Bowiem w bezkompromisowo realizowanej, zarysowanej powyżej formule, muzeum etnograficzne, przypominające cokolwiek postulowane kiedyś przez Aleksandra Jackowskiego „muzeum kultury zarażonego etnologią” (zob. rozdz. IV.2), zyskując taką nową perspektywę, narażone zostałoby zarazem na nie lada wyzwanie.

Tak wszak rozległa dziedzina, jak ludzka kultura, rozumiana bezprzymiotnikowo czy raczej wieloprzymiotnikowo, stanowiąca zakres działalności muzeum etnograficznego, uczyniłaby jego zadanie utopijnym; nawet zawężona do formuły „odmienności kulturowej”. Oto muzeum, by o owej odmienności cokolwiek orzec lub ją ukazać, zmuszone byłoby do kolekcjonowania wszelkich artefaktów i źródeł, przestało by się ontologicznie różnić od samego ludzkiego świata, co zdaje się dowodzić absurdalności proponowanego rozwiązania. Kiedy jednak spojrzymy na dotychczasowe kolekcje, te „zachodnie” i te „nasze”, to skonstatujemy, że nawet w dawniejszej zawężonej formule nie ma mowy o jakimkolwiek wyczerpaniu zakresu. Zgromadzone kolekcje są jedynie częścią bogactwa kulturowego, co nie oznacza, że nie sposób z ich pomocą czegośkolwiek stwierdzić czy pokazać. Problem bowiem nie w ilości, lecz w jakości. Nie od dziś etnologowie wiedzą, gdyż przynajmniej od czasów Malinowskiego, że jakościowe podejście do przedmiotu badań jest równie miarodajne, choć inaczej, jak ujęcia ilościowe. Jakościowe ujęcia dają nam mianowicie niepomniernie większą głębię wglądu w badaną materię. Oczywiście w wypadku muzeum etnograficznego rzecz dotyczyłaby jakości kolekcji, a nie ich ilościowej zawartości.

Nie chodzi zatem o stworzenie jakiegoś niemożliwego *musaeum mundi*, lecz o koncentrację na pewnych jedynie kulturach, sposobach życia, których wybór byłby wypadkową wspomnianego bilansu zamknięcia/otwarcia lub podyktowany jakimiś innymi kryteriami⁹.

⁹ Na przykład w wypadku warszawskiego Muzeum Etnograficznego na taki bilans zamknięcia/otwarcia mogłyby złożyć się najbogatsze, jeśli wierzyć informacji na stronie internetowej, zbiory bałkańskie (bułgarskie) czy pochodzące z rejonu Czarnej Afryki. Skupienie się na wybranych kolekcjach, wraz z równoległymi inicja-

Jest to zresztą praktyka znana muzealnikom od zarania istnienia tej instytucji – również galerie sztuki, muzea historyczne czy naturalne skupiały się zawsze na wybranych przez siebie kolekcjach artefaktów, pomijając zaś inne. Na takie potencjalne *musaeum mundi* (choć przecież wciąż niewyczerpujące) składałyby się całość muzeów etnograficznych, można by rzec – w skali globalnej. Istniejące możliwości wypożyczeń eksponatów, wymiany myśli, informacji pozwoliłyby na uczestnictwo w takim światowym przedsięwzięciu poszczególnym ośrodkom wzajem się inspirującym i toczącym ze sobą dialog lub spór.

Ten dialogiczny rys godzien jest podkreślenia dlatego, że za oczywistość przyjęto już we współczesnej filozofii etnologii istnienie różnych odmian tej dyscypliny, nie tylko w obrębie teorii czy metody, lecz także według kryteriów historycznych czy politycznych. Chodzi o to, że refleksję na temat kulturowej odmienności uprawia się – mimo dobrych chęci określonych postulatami kosmopolityzmu – zawsze z pewnego natywistycznego punktu widzenia. Mamy zatem etnologię polską, amerykańską i brazylijską, z których każda nieco inaczej będzie widzieć i rozumieć kulturę Pigmejów Mbuti czy kulturę Krakowiaków, podobnie jak i kultury narodowe, środowiskowe, genderowe samych badaczy te etnologie reprezentujących; w tym sensie można wręcz mówić o tubylczych etnologiach. Całość to rodzaj etnologicznej heteroglosji, wielogłosu wypowiedzi na temat kultury jako ludzkiego atrybutu i poszczególnych jej etnicznych czy typologicznych wcieleń, wypowiedzi wszak osadzonych zawsze w jakimś lokalnym kontekście. Dotyczy to także sfery muzeum – odpowiednio inaczej postrzegane i rozumiane będą artefakty im przynależne, gromadzone w odnośnych muzeach polskich, amerykańskich i brazylijskich oraz badane i wystawiane.

tywami badawczymi i wystawienniczymi, sprzyjałoby pogłębianiu działalności muzeum w tak wyodrębnionych dziedzinach. Nawiązaniem do dawniejszych, zniszczonych zbiorów, mogłaby być dodatkowo koncentracja na rejonie Syberii, do czego predestynowałyby muzeum warszawskie nie tylko względy historyczne czy geograficzne, lecz także badania w tamtym rejonie od lat prowadzone przez warszawski ośrodek uniwersytecki. To ostatnie wymagałoby wszakże form przemyślanej współpracy między wyspecjalizowaną jednostką uniwersytecką a muzeum, co należałoby uznać za odrębny temat do dyskusji. Nie oznacza to bynajmniej zamknięcia na inne zakresy i formy działalności (kto ma zająć się na przykład współczesną subkulturą – fandomem mangi i anime z jej plakatami, figurkami, przypinkami, kubkami, poduszkami, koszulkami, biżuterią, płytami DVD, jak nie muzeum etnograficzne?).

W tym ujęciu wspomniane, częściowo wirtualne *musaeum mundi* byłoby płaszczyzną nie tylko takiego dialogu i wymiany wzajemnych wizerunków, lecz także dochodzenia do lepszego wzajemnego zrozumienia i – co ważniejsze – rozumienia kolekcji własnych w takiej polidyskursywnej perspektywie.

W dalszej kolejności można sobie pomyśleć i przedsięwzięcia wspólne, które dla zewnętrznego obserwatora, dla zwiedzających, przyjęłyby postać wymiany sposobów interpretacji podobnych artefaktów reprezentujących jakąś kulturę czy temat kulturowy, wystawianych w tym samym muzeum, lecz inaczej – przez reprezentantów różnych centryzmów, włącznie być może z tym, który wyrażać mogliby owych artefaktów realni użytkownicy. Należy przy tym uwzględnić i samych obserwatorów/odwiedzających czynną rolę, a w rozważanej tutaj perspektywie: członków diaspor etnicznych, gasterbeiterów czy wszelkich innych (sub)kultur wyodrębnionych zarówno według kryterium etnicznego, jak i typologicznego. Jak przewiduje Henrietta Lidchi:

Będą oni pragnęli udziału w przedsięwzięciach pobudzających osobiste poczucie wspólnoty i tożsamości. W konsekwencji stworzy to zapotrzebowanie na wystawy, które zdawać będą sprawę z przeplatających się historii i odmiennych perspektyw, pobudzając zarazem potrzebę aktywnej, niepozabawionej własnego zdania obecności odwiedzających w samym ich centrum (2006: 109).

George Marcus apeluje wręcz o zmianę perspektywy konceptualizacyjnej w etnologii ze strategii reprezentacji na strategię recepcji, co dotyczy i muzeum etnograficznego, w którego praktyce i polityce należy założyć większą dozę świadomości i refleksyjności odwiedzających, stworzenie warunków do znalezienia się w nurcie dyskursu muzealnego (Marcus 2002; za: Lidchi 2006: 111; zob. rozdz. IV.2). Może z użyciem takiego humanistycznie zorientowanego podejścia istnieje szansa na rekontekstualizację zdekontekstualizowanych przez muzealniczą wybiórczość treści kulturowych reprezentowanych przez obiekty muzealne. Byłby to również przyczynek do przezwyciężenia, jak to zdaje się sugerować Marcus, spędzającego etnologom sen z powiek problemu reprezentacji i przekładu kulturowego.

WORLD ANTHROPOLOGIES W MUZEUM ETNOGRAFICZNYM

Pierwsze próby tego typu podejścia już tu i ówdzie znajdziemy, jak na przykład w waszyngtońskim *National Museum of the American Indian*, które zostało zorganizowane i zaprojektowane w konsultacji z samymi tubylcami amerykańskimi. Czy oznacza to odkurzenie w praktyce muzealnej metodologicznego postulatu sformułowanego dawno temu przez Malinowskiego, bynajmniej nie przebrzmiałego, mianowicie o przedstawianie tzw. tubylczego punktu widzenia? W każdym razie to i inne podobne przedsięwzięcia pozwalają na zdjęcie natywistycznego odium, które wyziera z charakteru kolekcji muzealnych, jak również pracy naukowej w muzeach uprawianej, a często i poza nią¹⁰. Sprzyja to również pluralizacji dyskursu etnologicznego, który miał zawsze tendencję do imperialnego i homogenizującego spojrzenia z „wyżyn” kultury Zachodu. Potrzeba tego w czasach po kolonializmie, a ostatnio po komunizmie, wydaje się nie do przecenienia, a może wtedy w nowej perspektywie ujawni się i jakiś element tego, co rozmaite kultury – mimo ich odmienności – łączy. W końcu wszędzie ludzie zakładają rodziny, wychowują dzieci, wierzą w rozmaite rzeczy, posiadają jakieś języki, za pomocą których się komunikują, mają jakieś obyczaje, wartości, przesady, fobie, przekonania..., grzebią zmarłych, dla których istnieją jakieś inne jeszcze światy. Słowem, wskazywana w dawniejszych ujęciach tak zwana psychiczna jedność rodzaju ludzkiego staje się wówczas

¹⁰ Najwcześniejszym tego przypadkiem była bodaj rekonstrukcja Kolekcji Rassmussena w *Portland Art Museum*, w której uczestniczyli przedstawiciele starszyny plemiennej Indian Haida i Tlingit. Jak wówczas zakładano, czyli w roku 1986, ponowne urządzenie kolekcji „będzie ukazywało zarówno naukową interpretację obiektu lub obiektów, jak i to, jak ten sam materiał widzą i rozumieją rodowici członkowie starszyny i artyści” (cyt. za: Clifford 2000: 266). Nie przypadkiem zapewne stało się to niemal tuż po słynnej wystawie w nowojorskim *Museum of Modern Art* z roku 1984, krytykowanej za kolonizującą praktykę redukcowania nieeuropejskiej sztuki pierwotnej do miary zachodniej (zob. np. Mc Evilly 1984). Oczywiście, trudno wyobrazić sobie taki dialog między polskim muzeum etnograficznym a reprezentantami polskiej kultury ludowej. Ta ostatnia została bowiem – jak się rzekło – zahibernowana przez muzeum w kształcie sprzed przynajmniej dobrych kilkudziesięciu lat, a jej reprezentantów po prostu już nie ma. Takie inicjatywy podejmują jednak muzea historyczne czy miejskie, jak na przykład Muzeum Historyczne m. st. Warszawy, w którym wystawom poświęconym historii najnowszej towarzyszy nie tylko zbiórka obiektów wśród mieszkańców, lecz i ich swoisty kuratorial (Bojarska-Syrek 2009); działania takie bliskie są idei tzw. ekomuzeum (zob. Szczerski 2005: 338).

warunkiem niezbędnym przekładu, którego na różnych poziomach abstrakcji dokonuje i etnolog, i „zwykły człowiek” (zob. rozdz. IV.2). Dyskutowana tutaj odmienność kulturowa, nad którą refleksja stanowi o tożsamości etnologii, nie może przesłonić istnienia pól wspólnych światów kulturowych, powszechników, których potrzeba rozpoznawania pozostaje wszakże w mocy.

Gustavo Ribeiro, przedstawiciel nieeuro-amerykańskiej antropologii, Brazylijczyk, na temat wspomnianego kosmopolitycznego dyskursu etnologii mówi nawet coś więcej, a więc że historycznie miał on zawsze charakter polityczny i taki też będzie w przyszłości (2006: 365). Głównym politycznym graczem był tutaj Zachód, co znalazło wyraz i w działalności muzeów. Jak zauważają polscy teoretycy – Zbyszko Melosik i Tomasz Szkudlarek:

Muzeum stanowi europocentryczną Wielką Opowieść, która redukuje historię ludzkości do historii Zachodu, wiążąc los innych kultur z losem Europy i Stanów Zjednoczonych. Uwiecznia hegemoniczne aspiracje zachodniego świata (...). Poszczególne kultury nie są więc reprezentowane w swoich kategoriach, lecz prezentowane na warunkach dyktowanych przez epistemologię Zachodu. Różnorodność kulturowa, którą w założeniu mają reprezentować muzea, podporządkowana jest więc apriorycznie przyjętym zasadom argumentacji przekazu, które w praktyce całkowicie dekontekstualizują eksponowane formy kulturowe. Logika rozwoju kultury Zachodu narzuca tu bezwzględna logikę narracji muzealnej (2009: 29).

Pogląd ten wydaje się nazbyt pesymistyczny, niemniej obecna praktyka muzealna wciąż sprowadza się nade wszystko do reprodukcji jedynie pierwotnych kontekstów, które w istocie stają się na ekspozycji muzealnej kontekstami wtórnymi wobec obiektywizującej perspektywy kontekstu kulturowego muzeum, w którym odbywa się praca koncepcyjna nad muzealiami oraz ich wystawianie (zob. Dahl, Stade 2000: 163). Ten polityczno-kulturowy składnik jest czymś nieprzezwyciężalnym, chodzi jednak o to, by nie stanowił zagrożenia, lecz szansę. Muzea wówczas „mogą stać się raczej drzwiami otwartymi pomiędzy różnymi światami myśli i praktyk niż instytucjonalnym potwierdzeniem zachodnich uprzedzeń” (Shelton 1992: 12). W obecnej dobie perspektywa ta zyskuje na znaczeniu wraz z zamazywaniem się granic między tymi światami, ich przenikaniem się i intensywnymi procesami dyfuzji, akulturacji, lawinowym przyrostem rozmaitych synkretyzmów kulturowych. Tę nową jakość dostrzegł już dekadę temu niezrównany Geertz:

Moim celem jest wykazanie, że w moralnej historii świata (sama historia oczywiście nie jest niczym innym, jak moralnością) doszliśmy do takiego punktu, który zobowiązuje nas do zmiany myślenia o różnorodności. O ile poważnie różniące się od siebie sposoby podejścia do życia, zamiast poddawać się szufladkowaniu, zamykaniu w przestrzeniach społecznych o określonych konturach, faktycznie ulegają wymieszaniu na kiepsko zdefiniowanych obszarach, przestrzeniach społecznych, których kontury są nieustalone, nieregularne i trudne do zdefiniowania, to pytanie, jak radzić sobie z prawdziwą łamigłówką ocen wynikającą z tych niewspółmierności zwraca naszą uwagę na całkiem inny aspekt sprawy. Porównywanie krajobrazów i martwych natur to jedna rzecz; zestawianie panoram i kolaży to coś zupełnie innego (2003: 110).

Geertzowi nie dane było doczekać pełnego rozwoju *world anthropologies*, podejścia które wyrosło z wyrażonego przekonania o konieczności zmiany paradygmatu badawczego. Chodzi w nim nie tylko o zastąpienie owych martwych natur kolażami, przeniesienie epistemologicznego punktu ciężkości z modelu na empirię samą, z monologu na dialog, z esencjalizmu na antyesencjalizm. Ten – z punktu widzenia klasycznej metodologii – kontradiktoryczny zabieg ma bowiem konsekwencje w przesunięciu w obrębie polityki etnologii – z wielokulturowości na międzykulturowość. Pierwsze podejście, reprezentowane przez postulat relatywizmu kulturowego, prowadzi często do wzmocnienia segregacji kulturowej, choć stoi za tym zbożna intencja respektowania odmienności. Drugie nawołuje do wymiany, przepływu, nawet kosztem konfliktu, który wszak może zostać zażegnany, jeśli tylko przyjmie się jakieś formy dialogu. Nie oznacza to jedynie pluralizacji władzy czy wiedzy jako celu samego w sobie, lecz krok w kierunku – jak to określił James Clifford – „polityki posttożsamościowej”, która być może położyłaby skuteczną tamę wspomnianym na początku dwóm tradycjom uprawiania etnologii: imperialnej i narodowej (zob. Ribeiro, Escobar 2006: 5). Przyjęcie takiej perspektywy sprzyjałoby zatem również osiągnięciu jakiejś „opcji zerowej” poszczególnych muzeów etnograficznych odnośnie do własnej przeszłości – dekonstrukcji polityki i poetyki muzeum. I w tym względzie zbieżne wydają się kierunki rozwoju i etnologii uniwersyteckiej, i muzeum etnograficznego: „Celem antropologii światowych jest stworzenie policentrycznego kanonu, podobnego do policentrycznej wielokulturowości, ponownego przemyślenia relacji, w jakich pozostają ze

sobą społeczności antropologiczne” – stwierdza Ribeiro (2006: 364). Chodzi zatem o zbudowanie jakiegoś forum, na którym mogłyby się spotykać poszczególne etnologie narodowe, a także działania muzealne, co takiemu spotkaniu „daje możliwość przerodzenia się w dialog” (Barańska 2004a: 286), a nie będzie jedynie wysłuchiwaniami rozmaitych „monologów”.

Dialogiczna wrażliwość, ujawniająca się w powyższej uwadze etnologa i muzealnika zarazem, nie jest skutkiem jakiegoś zbiegu okoliczności. Nie przypadkiem bowiem, w nieco szerszej teoretycznej perspektywie, ów dialogiczny i hermeneutyczny zarazem rys – w Heideggerowskim i Gadamerowskim duchu – rozumiejącej postawy badawczej etnologa, podkreślały już na przykład u nas Joanna Tokarska-Bakir (1992) czy Katarzyna Kaniowska (1999). Ta ostatnia doświadczenie rekonstrukcji inności kulturowej ujmuje następująco:

Aby to doświadczenie zaistniało, potrzebna jest otwartość, nieoznaczająca jednak całkowitej rezygnacji z własnych poglądów, całkowitego wyzwolenia się z własnych przesądów, całkowitej identyfikacji z drugim, Innym, ale gotowość do dyskusji, dialogu (1999: 34).

Rozumiejąca metodologia humanistyki rezygnuje wprawdzie wtedy w tych i innych przypadkach z osiągnięcia wiedzy pełnej i pewnej, która okazuje się postulatem nieosiągalnym, zyskuje jednak coś innego – samowiedzę stawiającego pytania, którym jest również i odwiedzający muzeum. Ów akt rezygnacji jednak się opłaca, albowiem uzyskujemy coś, czego nie sposób przecenić: przedmioty muzealne będą miały wówczas szansę „przemówić”, choć nie mogą powiedzieć nam wszystkiego, powiedzą nam jednak w zamian coś o nas samych. Stanie się tak, jeśli tylko zrezygnujemy z poszukiwania jakiejś uniwersalnej, modernistycznie pojętej, niezaangażowanej perspektywy oglądu, która w szczególności w badaniach inności kulturowej jest tyleż nieosiągalna, co bezprzedmiotowa. Zaangażowanie natomiast – właśnie – angażuje część naszej osobowości (poznawczej, społecznej, emocjonalnej) w spotkanie z odmiennością kulturową, nieuchronnie pociągając element introspekcji, zostawiając ślad w naszej świadomości.

Konkludując, należy pogodzić się z tym, że odmienność zarówno kultury ludowej czy kultury wsi, jak i wszelkiej kulturowej „nieelitarności”, rozumianej na sposób ewolucjonistyczny i pozy-

tywistyczny, czy też romantyczny lub neoromantyczny, wreszcie scjentystyczny, inkubowanej ponadto u nas na kilka dekad przez powojenną historię i dominującą ideologię, to już... historia. Podziały przez etnologicznie postrzeganą odmienność przebiegają dziś zupełnie gdzie indziej, niż to głosili sto lat temu – być może do pewnego stopnia zasadnie – ówcześni teoretycy narodu, klasy, rasy czy religii. Nie oznacza to bynajmniej, że z muzeum etnograficznego zniknąć mają te kryteria, wymagają jednak ponownego przemyślenia, z uwzględnieniem współczesnych teorii globalizacji i glokalizacji, narodu i regionalizacji, społeczeństwa i jednostki, reprezentacji i recepcji. Nie oznacza również porzucenia kardynalnego kryterium zakresowego, składającego się na tożsamość etnologii – atrybutywnego i dystrybutywnego rozumienia kultury – a zatem szukania nie tylko zróżnicowania kulturowego, celowo wyeksponowanego w powyższej wypowiedzi, lecz i postaci uniwersalizmu. Można by nawet zasadnie stwierdzić, że w dobie politycznych zmian w łonie kultur Starego Kontynentu, w tym ich pluralizacji, hybrydyzacji, synkretyzacji, rola i tych kryteriów okazuje się na powrót przemożna. Fakty te warto przyjąć do wiadomości, podobnie jak to, że w tle ponawianej wciąż reanimacji trupa kultury ludowej czy kultury wsi słychać nieprzebrzmiałe jeszcze hasła XIX-wiecznej romantyczno-nacjonalistycznej ideologii oraz chichot ojców klasowych teorii społeczeństwa, z którymi – jak widać – jeszcze się nie rozprawiliśmy.

Literatura

- Adorno T.W. (1941), *On Popular Music*, „Studies in Philosophy and Social Science” 9.
- Adorno T.W., Horkheimer M. (1994), *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Alasuutari P. (2000), *Researching Culture. Qualitative Method and Cultural Studies*, London: Sage.
- Althusser L., Balibar E. (1975), *Czytanie „Kapitału”*, przeł. W. Dłuski, Warszawa: PIW.
- Amato J.A. (2002), *Rethinking Home*, Berkeley: University of California Press.
- Amerykańska antropologia postmodernistyczna* (1999), wyb. i red. nauk. M. Buchowski, przeł. J. Minksztym i in., Warszawa: Instytut Kultury.
- Ang I. (1985), *Watching Dallas*, London: Methuen.
- Ang I. (2006), *From Cultural Studies to Cultural Research: Engaged Scholarship in the Twenty-First Century*, „Cultural Studies Review” 2, s. 183–197.
- Appadurai A. (red.) (1986), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Appadurai A. (2005), *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, przeł. Z. Pucek, Kraków: Universitas.
- Askegaard S., Firat F.F. (1997), *Towards a Critique of Material Culture, Consumption and Markets* [w:] S. Pearce (red.), *Experiencing Material Culture in the Western World*, London: Leicester University Press, s. 114–139.
- Austin J.L. (1993), *Mówienie i poznawanie*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa: PWN.
- Bachelard G. (1975), *Wyobrażenia poetycka*, przeł. H. Chudak, A. Tatarkiewicz, Warszawa: PIW.
- Baetens J. (2005), *Cultural Studies after the Cultural Studies Paradigm*, „Cultural Studies” 19, s. 1–13.
- Baldwin E. i in. (2007), *Wstęp do kulturoznawstwa*, przeł. M. Kaczyński i in., Poznań: Zysk i S-ka.
- Barańska K. (2004a), *Co wystawa czyni? Co czyni wystawę?* [w:] B. Major, J. Matyja (red.), *Sacrum i sztuka. Życie i sztuka*, Częstochowa, s. 283–290.
- Barańska K. (2004b), *Muzeum etnograficzne. Misje, struktury, strategie*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

- Barańska K. (2008), *Muzeum w sieci. Rzecz niedotycząca komputeryzacji zbiorów*, referat wygłoszony na konferencji „Muzeum etnograficzne w XXI wieku – tradycja, nowoczesność, zmiana”, Warszawa, 23–24 października 2008.
- Barański J. (1992), *Kowal – mit w akcji*, „Prace Etnograficzne” 30, s. 95–112.
- Barański J. (1995), *Czy metafora może być bajką?*, „Konteksty” 1, s. 32–39.
- Barański J. (2001), *Socjotechnika, między magią a analogią. Szkice o masowej perswazji w PRL-u i III RP*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Barański J. (2003), *Postowie* [w:] J. Storey, *Studia kulturowe i badania kultury popularnej*, przeł. J. Barański, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Barański J. (2007), *Świat rzeczy: zarys antropologiczny*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Barker C. (2005), *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Barnard M. (1996), *Fashion as Communication*, London: Routledge.
- Barthes R. (1970), *Mit dzisiaj*, przeł. W. Błońska [w:] tenże, *Mit i znak*, Warszawa: PIW, s. 25–61.
- Barthes R. (1985), *Retoryka obrazu*, „Pamiętnik Literacki”, z. 3, s. 289–302.
- Barthes R. (1997), *Przyjemność tekstu*, przeł. A. Lewańska, Warszawa: KR.
- Baudrillard J. (1981), *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, przeł. C. Levin, Telos Press.
- Baudrillard J. (1997), *Precesja symulaków*, przeł. T. Komendant [w:] R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, s. 175–189.
- Baudrillard J. (2006a), *Spółczesność konsumpcyjna: jego mity i struktury*, przeł. S. Królak, Warszawa: Sic!.
- Baudrillard J. (2006b), *Wojny w Zatoce nie było*, przeł. S. Królak, Warszawa: Sic!
- Bauman Z. (1993), *Ponowoczesne wzory osobowe*, „Studia Socjologiczne” 2, s. 7–31.
- Bax M. (2000), *Planned Policy or Primitive Balcanism? A Local Contribution to the Ethnography of the War in Bosnia-Herzegovina*, „Ethos” 3, s. 317–340.
- Belk R.W., Bryce W. (1993), *Christmas Shopping Scenes: From Modern Miracle to Postmodern Mall*, „International Journal of Research in Marketing” 10, s. 277–296.
- Benedyktowicz D., Benedyktowicz Z. (1992), *Dom w tradycji ludowej*, Wrocław: Wiedza o Kulturze.
- Benedyktowicz Z. (1981), *Etnografia – etnologia – antropologia kultury – ludoznawstwo. Czym są? Dokąd zmierzają? (Odpowiedzi na ankietę)*, „Polska Sztuka Ludowa” 2.

- Benedyktowicz Z. (1987), „Gość w dom, Bóg w dom” i obcy jako bogowie, „Polska Sztuka Ludowa” 1–4, s. 184–196.
- Benedyktowicz Z. (1988), *Stereotyp – obraz – symbol. O możliwościach nowego spojrzenia na stereotyp*, „Prace Etnograficzne” 24, s. 7–33.
- Benedyktowicz Z. i in. (1980–1981), *Antropologia kultury w Polsce – dziedzictwo, pojęcia, inspiracje. Materiały do słownika*, „Polska Sztuka Ludowa”, cz. I, 1: 1980, s. 47–60; cz. II, 2: 1980, s. 117–125; cz. III, 1: 1981, s. 58–60.
- Bennett T. (1998), *Culture: A Reformer's Science*, St Leonards: Allen & Unwin.
- Berger A.A. (1992), *Reading Matter. Multidisciplinary Perspectives on Material Culture*, New Brunswick: Transaction Publishers.
- Berlin I. (1991), *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, przeł. H. Bartoszewicz i in., Warszawa: Res Publica.
- Białostocki J. (1984), *Galeria arcydzieł czy dom kultury?*, „Rocznik Historii Sztuki” 14, s. 281–286.
- Bojarska-Syrek J. (2009), *Muzeum historyczne i muzea miast – ich rola i funkcje w naszej rzeczywistości*, referat wygłoszony na konferencji „Muzeum XXI w. teoria i praxis”, Gniezno 25–27 listopada 2009.
- Borofsky R. (2000), *Public Anthropology. Where To? What Next?* „Anthropology News” 41, s. 9–10.
- Bouchet D. (1996), *Marketing jako szczególna forma komunikacji* [w:] A. Kapciak, L. Korporowicz, A. Tysza (red.), *Komunikacja międzykulturowa. Zderzenia i spotkania*, przeł. K. Frieske, Warszawa: Instytut Kultury, s. 81–104.
- Bourdieu P. (1990), *The Logic of Practice*, przeł. R. Nice, Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu P. (1993), *Outline of a Theory of Practice*, przeł. R. Nice, Cambridge University Press.
- Bourdieu P. (2004), *Męska dominacja*, przeł. L. Kopciewicz, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Bourdieu P. (2005), *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądenia*, przeł. P. Biłos, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- Bourdieu P. (2007), *Szkic teorii praktyki*, przeł. W. Kroker, Kęty 2007: Wydawnictwo Marek Derewecki.
- Bourdieu P. i in. (1988), *Homo Academicus*, przeł. P. Collier, Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu P., Passeron J.-C. (1990), *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, przeł. E. Neyman, Warszawa: PWN.
- Brunsmas D. L. (1998), *Effects of Student Uniforms on Attendance, Behavior Problems, Substance Use, and Academic Achievement*, „Journal of Educational Research” 92, s. 53–62.

- Buchowski M. (2005), *Ku odpowiedzialnej antropologii*, „(op.cit.)” 22, s. 6.
- Buckingham D. (1987), *Public Secrets: Eastenders and its Audience*, London: BFI Books.
- Budd M., Entman R.M., Steinman C. (1990), *The Affirmative Character of U.S. Cultural Studies*, „Critical Studies in Mass Communication” 7, s. 169–184.
- Burszta J. (1950), *Wieś i karczma: rola karczmy w życiu wsi pańszczyźnianej*, Warszawa: LSW.
- Bystroń J.S. (1947), *Etnografia Polski*, Poznań: Czytelnik.
- Bystroń J.S. (1976), *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce*, t. 1–2, Warszawa: PIW.
- Byszewski J., Parczewska M. (2003a), *Dom, moje centrum świata. Relacja z relacji. Projekt artystyczny, edukacyjny, społeczny*, Warszawa: In Plus.
- Byszewski J., Parczewska M. (2003b), *Sztuka inna niż wszystkie. Wywiad z Marią Parczewską i Januszem Byszewskim z Laboratorium Edukacji Twórczej Centrum Sztuki Współczesnej w Warszawie*, „Gazeta Współczesna” 184.
- Caillois R. (1973), *Żywioł i ład*, Warszawa: PIW.
- Carneiro R. (1990), *Warfare in Fiji and the Cauca Valley* [w:] J. Haas (red.), *The Anthropology of War*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 190–211.
- Casmir F. (1996), *Budowanie trzeciej kultury: zmiana paradygmatu komunikacji międzynarodowej i międzykulturowej*, przeł. B. Chelstowski [w:] A. Kapciak i in. (red.), *Komunikacja międzykulturowa. Zderzenia i spotkania*, Warszawa: Instytut Kultury, s. 28–56.
- Cassirer E. (1977), *Esej o człowieku*, przeł. A. Staniewska, Warszawa: Czytelnik.
- Cavallaro D., Warwick A. (1998), *Fashioning the Frame. Boundaries, Dress and Body*, Oxford: Berg.
- Certeau de M. (2008), *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Certeau de M., Giard L. (1998), *Intermezzo* [w:] M. De Certeau, L. Giard, P. Mayol (1998), *The Practice of Everyday Life*, t. 2, *Living and Cooking*, przeł. T.J. Tomasik, Minneapolis: University of Minnesota Press, s. 133–148.
- Chaney D. (1993), *Fictions of Collective Life. Public Drama in Late Modern Culture*, London: Routledge.
- Chawziuk T. (1997), *Co nam mówi Jean Baudrillard*, „Kultura Współczesna” 1, s. 27–44.
- Chodorow N. (1978), *The Reproduction of Motherhood*, Berkeley: University of California Press.
- Clair J. (2009), *Kryzys muzeów: globalizacja kultury*, przeł. J.M. Kłoczowski, Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria.
- Clifford J. (1986), *Introduction* [w:] J. Clifford, G. Marcus (red.), *Writing Culture*, Berkeley: University of California Press.

- Clifford J. (2000), *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, przeł. E. Dżurak i in., Warszawa: KR.
- Clifford J., Marcus G. (1986), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press.
- Cova B., Svanfeldt C. (1993), *Societal Innovations and the Postmodern Aestheticization of Everyday Life*, „International Journal of Research in Marketing” 10, s. 297–310.
- Craik J. (1994), *The Face of Fashion. Cultural Studies in Fashion*, London: Routledge.
- Csikszentmihalyi M. (1975), *Beyond Boredom and Anxiety*, San Francisco: Jossey-Bass.
- Csikszentmihalyi M., Rochberg-Halton E. (1981), *The Meaning of Things. Domestic Symbols and the Self*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Czaja D. (2002), *Życie czyli nieprzejrzystość. Poza antropologię – kultury*, „Konteksty” 3–4, s. 6–22.
- Czaja D. (2005), *Anatomia duszy: figury wyobraźni i gry językowe*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Czaja D. (red.) (1994), *Mitologie popularne*, Kraków: Universitas.
- Czaja D., Robotycki C. (1986), *Rodzina wiejska na Podlasiu – według tygodnika „Przypięciółka”*, „Polska Sztuka Ludowa” 3–4, s. 149–156.
- Czarnowski S. (1958a), *Kultura*, Warszawa: PWN.
- Czarnowski S. (1958b), *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego [w:] tenże, Kultura*, Warszawa: PWN, s. 80–99.
- Dahl G.B., Stade R. (2000), *Anthropology, Museum and Contemporary Cultural Processes: An Introduction*, „Ethos” 2, s. 157–171.
- Dant T. (2007), *Kultura materialna w rzeczywistości społecznej*, przeł. J. Barański i in., Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Denzin N. (1989), *Interpretive Biography*, London: Sage.
- Dewey J. (1975), *Sztuka jako doświadczenie*, przeł. A. Potocki, Wrocław: Ossolineum.
- Dobrowolski K. (1923), *Dzieje kultu św. Floriana w Polsce do połowy XVI wieku*, Warszawa: Wydawnictwo Kasy Pomocy dla Osób Pracujących na Polu Naukowem Imienia Mianowskiego.
- Domańska E. (1996), *Historiografia czasu postmodernizmu po postmodernizmie*, „Łódzkie Studia Etnograficzne” 35, s. 111–128.
- Domańska E. (2006), *Historie niekonwencjonalne. Refleksja o przeszłości w nowej humanistyce*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Douglas M. (1992), *Objects and Objections*, Toronto: Victoria College.
- Douglas M., Isherwood B. (1979), *The World of Goods*, Harmondsworth: Penguin.

- Dudzikowa M. (2007), *Uczyć się od idola. O istotnym źródle wiedzy potocznej uczniów* [w:] M. Dudzikowa, M. Czerepaniak-Walczak (red.), *Wychowanie: pojęcia, procesy, konteksty*, t. 2, Gdańsk: GWP, s. 217–276.
- Dudzikowa M. (2008), *Erozja kapitału społecznego w szkole w kulturze nieufności* [w:] M. Dudzikowa, M. Czerepaniak-Walczak (red.), *Wychowanie: pojęcia, procesy, konteksty*, t. 4, Gdańsk: GWP, s. 205–262.
- During S. (2000), *Introduction* [w:] tenże (red.), *The Cultural Studies Reader*, London–New York: Routledge.
- During S. (2005), *Cultural Studies: A Critical Introduction*, London: Routledge.
- Durkheim É. (1990), *Elementarne formy życia religijnego*, przeł. A. Zadrożyńska, Warszawa: PWN.
- Durrans B. (1993), *The Future of Ethnographic Exhibitions*, „Zeitschrift für Ethnologie” 118.
- Dussel I. (2005), *When Appearances are not Deceptive: A Comparative History of School Uniforms in Argentina and the United States (Nineteenth-Twentieth Centuries)*, „Pedagogica Historica” 1–2, s. 179–195.
- Eco U. (1994), *Przemyśl i przemoc seksualna w społeczności Doliny Padu*, przeł. T. Rutkowska, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 1–2, s. 38–42.
- Eco U. (1996), *Semiologia życia codziennego*, przeł. J. Ugniewska, Warszawa: Czytelnik.
- Eicher J.B. (1991), *Adolescent Dress, Part II: A Qualitative Study of Suburban High School Students*, „Adolescence” 26, s. 679–686.
- Eisler D. (2001) [dok. elektr.], *Rzemiosło artystyczne i globalizacja*, przeł. E. Mikina, <http://www.magazynsztuki.pl> [odczyt: 9.03.2006].
- Eliade M. (1970), *Sacrum-mit-historia*, przeł. A. Tatarkiewicz, Warszawa: PIW.
- Emmerson R.W. (2005), *Natura. Amerykański uczony*, przeł. M. Filipczuk, Kraków: Zielona Sowa.
- Evans M. (1991), *Life At a Girls' Grammar School in the 1950s*, London: Women's Press.
- Evans-Pritchard E.E. (1974 [1956]), *Nuer Religion*, New York: Oxford University Press.
- Ewen S., Ewen E. (1982), *Channels of Desire*, New York: McGraw-Hill.
- Falk P. (1994), *The Consuming Body*, London: Sage.
- Fatya B. (1996), *Współcześni dżicy w kontekście kulturowym* [w:] M. Buchowski (red.), *Oblicza zmiany. Antropologia wobec współczesnych transformacji społeczno-kulturowych*, Międzychód: ECO.
- Featherstone M. (1991), *Consumer Culture and Postmodernism*, London: Sage.
- Featherstone M. (1997a), *Postmodernizm i estetyzacja życia codziennego*, przeł. P. Czapliński, J. Lang [w:] R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.

- Featherstone M. (1997b), *Undoing Culture. Globalization, Postmodernity and Identity*, London: Sage.
- Fiedler L.A. (2002), *Środek przeciw krańcom* [w:] *Kultura masowa*, przeł. C. Miłosz, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Fischer M., Marcus G. (1986), *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago: University of Chicago Press.
- Fiske J. (1987), *Television Culture*, London: Methuen.
- Fiske J. (1988), *Meaningful Moments*, „Critical Studies in Mass Communication”, Wrzesień, s. 246–250.
- Fiske J. (1989), *Understanding Popular Culture*, London: Unwin Hyman.
- Fiske J. (1992), *Cultural Studies and the Culture of Everyday Life* [w:] L. Grossberg, C. Nelson, P. Treichler (red.), *Cultural Studies*, New York: Routledge, s. 174–186.
- Fosseen L.A. (2006), *School Uniforms In Middle Schools: Enhancing Identity and Security* [w:] D.L. Brunsmma (red.), *Uniforms in Public Schools. A Decade of Research and Debate*, Lanham, Maryland 2006: Rowman & Littlefield Education, s. 79–113.
- Foucault M. (1984), *Przedmowa do transgresji*, przeł. T. Komendant [w:] M. Janion i S. Rosiek (red.), *Osoby*, Gdańsk: Wydawnictwo Morskie, s. 300–320.
- Foucault M. (1998), *Nadzorować i karać*, przeł. T. Komendant, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Foucault M. (2000), *Rządomyślność* [w:] tenże, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa: PWN.
- Frith S. (1996), *Performing Rites: On the Value of Popular Music*, Cambridge: Harvard University Press.
- Fuat Firat A., Venkatesh A. (1993), *Postmodernity: The Age of Marketing*, „International Journal of Research in Marketing” 10, s. 227–249.
- Gans H.J. (1962), *The Urban Villagers: Group and Class in the Life of Italian-Americans*, New York: Free Press of Glencoe.
- Gans H.J. (1999), *Popular Culture and High Culture. An Analysis and Evaluation of Taste*, New York: Basic Books.
- Garvey P. (2001), *Organized Disorder: Moving Furniture in Norwegian Homes* [w:] D. Miller (red.), *Home Possessions. Material Culture Behind Closed Door*, Oxford: Berg, s. 47–68.
- Geertz C. (2003), *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, przeł. Z. Pucek, Kraków: Universitas.
- Geertz C. (2005a), *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M. Piechaczek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Geertz C. (2005b), *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, przeł. D. Wolska, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

- Gell A. (1998), *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Oxford: Clarendon Press.
- Gennep van. A (2006), *Obrzędy przejścia: systematyczne studium ceremonii*, przeł. B. Biały, Warszawa: PIW.
- Gibson T. (1990), *Raiding, Trading and Tribal Autonomy* [w:] J. Haas (red.), *The Anthropology of War*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 125–145.
- Giddens A. (2003), *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji*, przeł. S. Amsterdamski, Poznań: Zysk.
- Gilroy P. (1987), *There Ain't No Black in the Union Jack*, London: Hutchinson.
- Gilroy P. (2001), *Driving While Black* [w:] D. Miller (red.), *Car Cultures*, Oxford: Berg, s. 81–104.
- Girard R. (1993), *Sacrum i przemoc*, przeł. M. i J. Plecińscy, Poznań: BRAMA.
- Gittlin T. (1997), *The Anti-Political Populism of Cultural Studies*, „Dissent” 44, s. 77–82.
- Gliński P. (2008), *Demokracja bez partycypacji. O konieczności zaangażowania obywatelskiego uczniów* [w:] M. Dudzikowa, M. Czerepaniak-Walczak (red.), *Wychowanie: pojęcia, procesy, konteksty*, t. 4, Gdańsk: GWP, s. 173–204.
- Gluziński W. (1980), *U podstaw muzeologii*, Warszawa: PWN.
- Godlewski G. (2005), *Potężne zbiorniki znaczeń – wywiad z dr. Grzegorzem Godlewskim*, „(op.cit.)” 24–25, s. 6–7.
- Goffman E. (1981), *Człowiek w teatrze życia codziennego*, przeł. H. i P. Śpiewakowie, Warszawa: PIW.
- Goffman E. (2006), *Rytuał interakcyjny*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa: PWN.
- Gottdiener M. (1995), *Postmodern Semiotics: Material Culture and the Forms of Postmodern Life*, Oxford – Cambridge: Blackwell.
- Gottdiener M. (1997), *Theming of America. Dreams, Visions and Commercial Spaces*, Boulder – Oxford: Westview Press 1997.
- Górny K. (2006), *Badania terenowe albo o potrzebie etnografii* [w:] M. Brocki, K. Górny, W. Kuligowski (red.), *Kultura profesjonalna etnologów w Polsce*, Wrocław: Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego, s. 91–97.
- Gramsci A. (1961), *Pisma wybrane*, t. 1–2, przeł. B. Sieroszevska, Warszawa: PIW.
- Grębecka Z. (2006), *Słowo magiczne poddane technologii: magia ludowa w praktyce postsowieckiej*, Kraków: Nomos.
- Grimes R.L. (1990), *Ritual Criticism: Case Studies in Its Practice, Essays on Its Theory*, Columbia University Press, New York.
- Grossberg L. (1993), *The Formation of Cultural Studies: An American in Birmingham* [w:] V. Blundell, J. Shephard, I. Taylor (red.), *Relocating Cultural Studies: Developments in Theory and Research*, Routledge, London, s. 21–66.

- Grossberg L. (2006), *Does Cultural Studies have Futures? Should it? (Or What's the Matter with New York?)*. *Cultural Studies, Contexts and Conjectures*, „Cultural Studies” 1, s. 1–32.
- Halawa M. (2006), *Życie codzienne z telewizorem*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Hall S. (1987), *Kodowanie i dekodowanie*, „Przekazy i Opinie” 1–2.
- Hall S. (1990a), *Cultural Identity and Diaspora* [w:] J. Rutherford (red.), *Identity: Community, Culture, Difference*, London: Lawrence & Wishart.
- Hall S. (1990b), *The Emergence of Cultural Studies and the Crisis in the Humanities*, „October” 53, s. 11–23.
- Hall S., Whannel P. (1964), *The Popular Arts*, London: Hutchinson Educational.
- Hałas E. (2001), *Symbol w interakcji*, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Harrison S. (1993), *The Mask of War*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hastrup K. (2008), *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, przeł. E. Klekot, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Hebdige D. (1979), *Subculture. The Meaning of Style*, London: Methuen.
- Hecht A. (2001), *Home Sweet Home: Tangible Memories of an Uprooted Childhood* [w:] D. Miller (red.), *Home Possessions. Material Culture Behind Closed Door*, Oxford: Berg, s. 123–145.
- Heidegger M. (1977a), *Budować, mieszkać, myśleć* [w:] tenże, *Budować, mieszkać, myśleć*, przeł. K. Michalski, Warszawa: Czytelnik, s. 316–334.
- Heidegger M. (1977b), *Pytanie o technikę* [w:] tenże, *Budować, mieszkać, myśleć*, przeł. K. Wolicki, Warszawa: Czytelnik, s. 224–255.
- Heidegger M. (1989), *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, Warszawa: PWN.
- Heidegger M. (1996–1997), *Rzecz*, przeł. J. Mizera, „Principia” 16–17, s. 7–24.
- Herriger C. (1998), *Rytuały. Komunikacja bez słów*, przeł. A. Szarypo, Wrocław: Astrum.
- Herzfeld M. (2004), *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, przeł. M.M. Piechaczek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Herzfeld M. (2006), *Dlaczego Grecy? Wywiad z prof. Michaelem Herzfeldem*, „(op.cit.)” 28, s. 6–7.
- Hirsch E. (1988), *Bound and Unbound Entities. Reflections on the Ethnographic Perspectives of Anthropology vis-à-vis Media and Cultural Studies* [w:] F. Hughes-Freeland (red.), *Ritual, Performance, Media*, London–New York.
- Hogbin I. (1969), *Łańcuchowa reakcja zmiany społecznej* [w:] Z. Sokolewicz (red.), *Etnologia. Wybór tekstów*, przeł. Z. Sokolewicz, K. Małkowska, Warszawa: PWN, s. 290–298.
- Hoggart R. (1976), *Spojrzenie na kulturę robotniczą w Anglii*, przeł. A. Ambros, Warszawa: PIW.

- Hołówka J. (2007), *Wolność musi być podzielona równo*, „Gazeta Szkolna” 21, s. 8–9.
- Hunt S.A., Miller K. (1997), *The Discourse of Dress and Appearance: Identity Talk and Rhetoric of Review*, „Symbolic Interaction” 1, s. 69–82.
- Huntington S.P. (2004), *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, Warszawa: Muza.
- Huss J.A. (2007), *The Role of School Uniforms in Creating an Academically Motivating Climate: Do Uniforms Influence Teacher Expectations?*, „Journal of Ethnographic & Qualitative Research” 1, s. 31–39.
- Huxley A. (1985), *Nowy wspaniały świat*, przeł. S. Kuszelewska, Warszawa: Oficyna Liberałów.
- Imielska B., Kujawska I. (2006), *Nożyczki w ruch*, „Głos Nauczycielski” 31–32, s. 8–9.
- Ingarden R. (1988), *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, przeł. M. Turowicz, Warszawa: PWN.
- Jackowski A. (1993), *Czy wymyślilibyśmy dzisiaj muzea etnograficzne?* „Śląskie Prace Etnograficzne” t. 2, s. 27–38.
- Jackson B. (1990), *The Perfect Informant*, „Journal of American Folklore” 103, s. 400–416.
- Jacyno M. (1993), *Mikrostrukturalny aspekt Pierre’a Bourdieu koncepcji habitusu*, „Kultura i Społeczeństwo” 3, s. 17–29.
- James W. (1890), *The Principles of Psychology*, New York, Henry Hdt and Co.
- Jaworska M. (1996), *Muzeum etnograficzne z dziesięcioletnim wyprzedzeniem*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 1–2, s. 54–65.
- Jędrzejewiczowa C. (1938), *Zakład Etnologii Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie*, „Baltislawica”, t. 1, s. 75–98.
- Kaiser S. (2001), *Minding Appearances: Style, Truth, and Subjectivity* [w:] J. Entwistle, E. Wilson (red.), *Body Dressing*, Oxford: Berg, s. 79–102.
- Kaniowska K. (1999), *Opis – klucz do rozumienia kultury*, Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kapferer B. (2000), *Star Wras: About Anthropology, Culture and Globalisation*, „The Australian Journal of Anthropology” 2, s. 174–198.
- Kempny M. (1995), *Współczesna antropologia wobec zmiany społecznej* [w:] E. Tarkowska, *Antropologia wobec zmiany: konwersatorium IFiS PAN*, Warszawa: IFiS PAN.
- Kirshenblatt-Gimblett B. (1991), *Objects of Ethnography* [w:] I. Karp, S.D. Lavine (red.), *Exhibition Cultures: The Poetics and Politics of Museum Display*, Washington: Smithsonian Institution, s. 386–443.
- Klekot E. (2007), *Miasto oczyma tubylczego przewodnika*, „(op.cit.)” 4, s. 3–5.

- Kolberg O. (1857–1890) *Lud. Jego zwyczaje, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka i tańce*, Kraków: Akademia Umiejętności.
- Kołąkowski L. (1983), *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturalnego* [w:] tegoż, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn: Aneks.
- Kołąkowski L. (1986), *Obecność mitu*, Warszawa: In Plus.
- Komor M. (1997), *Typologie eurokonsumentów na podstawie charakterystyki stylów życia*, „Marketing i Rynek” 12, s. 15–18.
- Kopciewicz L. (2008), *Grzeczne dziewczynki, niegrzeczni chłopcy – wytwarzanie różnic rodzajowych w dydaktyczno-wychowawczej pracy szkoły* [w:] M. Dudzikowa, M. Czerepaniak-Walczak (red.), *Wychowanie: pojęcia, procesy, konteksty*, t. 4, Gdańsk: GWP.
- Kopczyńska M. (1993), *Animacja społeczno-kulturalna. Podstawowe pojęcia i zagadnienia*, Warszawa: Centrum Animacji Kulturalnej.
- Korporowicz L. (1996), *Osobowość i komunikacja w społeczeństwie transformacji*, Warszawa: Instytut Kultury.
- Korzybski A. (1948), *Science and Sanity. An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics*, Lakeville: International Non-Aristotelian Library Pub. Co.
- Kościańska A. (2004), *Ku odpowiedzialności. Etnologia w Polsce: tradycja i wyzwania*, „(op.cit.)” 19–20, s. 12.
- Kowalski A.P. (1999), *Symbol w kulturze archaicznej*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii.
- Kowalski A.P. (2008), *Kulturoznawcza genealogia kategorii materialności rzeczy* [w:] J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa (red.), *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*, Olsztyn: Colloquia Humaniorum, s. 15–26.
- Kowalski P. (1996), *(Nie)bezpieczne światy masowej wyobraźni. Studia o literaturze i kulturze popularnej*, Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Kramarz A., Łodzińska W. (2009), *Widać, kto wesóło zamieszkuje świat* (wywiad przeprowadzony przez K. Dudek i S. Sikorę), „Barbarzyńca” 3–4, s. 3–24.
- Kroh A. (1995), *Na Podhalu*, „Konteksty” 1, s. 66–75.
- Krzysztofek K. (1998), *Ekspansja kultury mediów a międzypokoleniowy przekaz kulturowy* [w:] J. Damrosz (red.), *Kultura polska w nowej sytuacji historycznej*, Warszawa: Instytut Kultury, s. 39–51.
- Kultura masowa* (2002), przeł. C. Miłosz, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Kuper A. (1994), *Culture, Identity and the Project of a Cosmopolitan Anthropology*, „Man” 3, s. 537–554.
- Kuzitowicz W. (2006), *Genialny wynalazek czy chichot historii?*, „Gazeta Szkolna” 34–35.

- Lash S., Urry J. (1994), *Economies of Signs and Space*, London: Sage.
- Laskowska J. (1996), *Nowe tendencje w muzealnictwie*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 1-2, s. 66-75.
- Leavis F.R., Thompson D. (1977), *Culture and Environment*, Westport, CT: Greenwood Press.
- Leavis Q.D. (1978), *Fiction and the Reading Public*, London: Chatto & Windus.
- Lefebvre H. (1991), *Critique of Everyday Life*, przeł. J. Moore, London: Verso.
- Leiss W., Kline S., Jhally S. (1990), *Social Communication in Advertising: Persons, Products & Images of Well-being*, Toronto: Methuen.
- Le Roy Ladurie E. (1988), *Montaillou, wioska heretyków 1294-1372*, przeł. E.D. Żółkiewska, Warszawa: PIW 1988.
- Levine L.W. (1992), *The Folklore of Industrial Society: Popular Culture and Its Audiences*, *The American Historical Review* 5, s. 1369-1399.
- Lévi-Strauss C. (1970), *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, Warszawa: PIW.
- Lévi-Strauss C. (1993), *Spojrzenie z oddali*, przeł. W. Grajewski i in., Warszawa: PIW.
- Lévy-Bruhl L. (1975), *The Notebooks on Primitive Mentality*, przeł. P. Rivière, New York: Harper & Row.
- Lévy-Bruhl L. (1992), *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, przeł. B. Szwarzman-Czarnota, Warszawa: PWN.
- Libera Z. (1995), *Lud ludoznawców: Kilka rysów do opisanja fizjonomii i postaci ludu naszego czyli etnograficzna wycieczka po XIX wieku [w:] A. Posern-Zieliński (red.), Etnologia polska między ludoznawstwem a antropologią*, Poznań: Wydawnictwo DRAWA.
- Lidchi H. (2006), *Culture and Constraints: Further Thoughts on Ethnography and Exhibiting*, „*International Journal of Heritage Studies*” 1, s. 93-114.
- Luckmann T. (1996), *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, przeł. L. Bluszcz, Kraków: Nomos.
- Lull J. (2000), *Media, Communication, Culture. A Global Approach*, New York: Columbia University Press.
- Łotman J. (2008), *Uniwersum umysłu: semiotyczna teoria kultury*, przeł. B. Żyłko, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Maasik S., Solomon J. (red.) (1994), *Signs of Life in the USA. Readings on Popular Culture for Writers*, Boston: Bedford Books of St. Martin's Press.
- Macdonald D. (2002), *Teoria kultury masowej [w:] Kultura masowa*, przeł. C. Miłosz, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Madigan R., Munro M. (1996), *House Beautiful: Style and Consumption in the Home*, „*Sociology*” 1, s. 41-57.

- Maffesoli M. (2008), *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, przeł. M. Bucholc, Warszawa: PWN.
- Malewska-Szałygin A. (2008), *Wyobrażenia o państwie i władzy we wsiach nowotarskich 1999–2005*, Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Malinowski B. (1981), *Argonauści Zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei* [w:] tenże, *Dzieła*, t. 3, przeł. B. Olszewska-Dyoniziak i S. Szynkiewicz, Warszawa: PWN.
- Malinowski B. (1983), *Problem znaczenia w językach pierwotnych*, przeł. J. Szymura [w:] A. Paluch, *Malinowski*, Warszawa: Wiedza Powszechna, s. 258–278.
- Malinowski B. (1986), *Ogrody koralowe i ich magia. Studium metod uprawy ziemi oraz obrzędów towarzyszących rolnictwu na Wyspach Trobrianda*, t. 2, *Opis ogrodnictwa*, przeł. A. Bydłoń, Warszawa: PWN.
- Malinowski B., de la Fuente J. (2004), *Ekonomia meksykańskiego systemu targowego*, przeł. J. Barański [w:] Malinowski, *Dzieła*, t. 13, Warszawa: PWN.
- Marcus G. (1995), *Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography*, „*Annual Review of Anthropology*” 24, s. 95–117.
- Marcus G. (2002), *Problems in the Reception of Ethnography and the Challenge of a New Pedagogy* [w:] M.O. Gonthier, J. Hainard, R. Kaehr (red.), *Le muse cannibale*, Neuchâtel: Musée d’ethnographie Neuchâtel.
- Marcus G. (2008), *The End(s) of Ethnography: Social/Cultural Anthropology’s Signature Form of Producing Knowledge in Transition*, „*Cultural Anthropology*” 1, s. 1–14.
- Martin J. (1993), *A Philosophy of Etiquette*, „*Proceedings of the American Philosophical Society*” 30, s. 350–356.
- Martino de E. (1959), *Mit, religioznawstwo i kultura nowoczesna*, „*Zeszyty Teoretyczno-Polityczne*” 9, s. 143–160.
- Mauss M. (1973a), *Sposoby postępowania się ciałem* [w:] tenże, *Socjologia i antropologia*, przeł. M. Król, Warszawa: PWN, s. 538–539.
- Mauss M. (1973b), *Szkic o darze. Forma i podstawa wymiany w społeczeństwach archaicznych* [w:] tenże, *Socjologia i antropologia*, przeł. K. Pomian, Warszawa: PWN, s. 211–421.
- Mauss M. (1973c), *Pojęcie osoby* [w:] *Socjologia i antropologia*, przeł. M. Król, Warszawa: PWN, s. 489–532.
- McCarthy E.D. (1984), *Toward a Sociology of the Physical World: George Herbert Mead on Physical Objects*, „*Studies in Symbolic Interaction*” 5, s. 105–121.
- McCracken G. (1990), *Culture and Consumption. New Approaches to the Symbolic character of Consumer Goods and Activities*, Bloomington: Indiana University Press.

- Mc Evilly T. (1984), *Doctor Lawyer Indian Chief: „Primitivism” in 20th Century Art at the Museum of Modern Art in 1984*, „Art Forum” 3, s. 54–61.
- McGuigan, J. (1992), *Cultural Populism*, London: Routledge.
- McRobbie A. (1991), *Feminism and Youth Culture*, London: Macmillan.
- McRobbie A. (1997), *The Es and the Anti-Es: New Questions for Feminism and Cultural Studies* [w:] M. Fergusson, P. Golding (red.), *Cultural Studies in Question*, London: Sage, s. 170–186.
- Mead G.H. (1975), *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, przeł. Z. Wolińska, Warszawa: PWN.
- Melosik Z., Szkudlarek T. (2009), *Kultura, tożsamość i edukacja. Migotanie znaczeń*, Kraków: Impuls.
- Mencwel A. (2006), *Wyobrażenia antropologiczne: próby i eseje*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Michalski K. (1977), *Słownik terminologiczny* [w:] M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa: Czytelnik, s. 336–347.
- Michera W. (1992), *AntyDäniken*, Warszawa: Latawiec.
- Middleton R. (1990), *Studying Popular Music*, Milton Keynes: Open University Press.
- Miedwiediew S. (1999), *Kosovo – A European Fin-de-Siècle*, „CTheory. Theory, Technology and Culture” 3.
- Miller D. (1987), *Material Culture and Mass Consumption*, Oxford: Basil Blackwell.
- Miller D. (1998), *A Theory of Shopping*, Ithaca: Cornell University Press.
- Miller D. (2001), *Possessions* [w:] tenże (red.), *Home Possessions. Material Culture Behind Closed Door*, Oxford: Berg, s. 107–121.
- Miller D. (1998) (red.), *Material cultures: Why Some Things Matter*, Chicago: University of Chicago Press.
- Miller D. (2001) (red.), *Car Cultures*, Oxford: Berg.
- Miller D. i in. (1999), *Shopping, Place and Identity*, New York: Routledge.
- Miller D., Slater D. (2000), *Internet: an Ethnographic Approach*, Oxford: Berg.
- Miller T., McHoul A. (1998), *Popular Culture and Everyday Life*, London: Sage.
- Mizera J. (1983), *Ontologia fundamentalna Martina Heideggera* [w:] Z. Kuderowicz (red.), *Filozofia współczesna*, t. 1, Warszawa: Wiedza Współczesna.
- Morgan D. (1998), *Domestic Devotion and Ritual: Visual Piety in the Modern American Home*, „Art Journal” 1, s. 45–54.
- Morley D. (1980), *The „Nationwide” Audience*, London: British Film Institute.
- Morley D. (1998), *So-called Cultural Studies: Dead Ends and Reinvented Wheels*, „Cultural Studies” 4, s. 476–497.
- Moszyński K. (1958), *Człowiek: wstęp do etnografii powszechnej i etnologii*, Wrocław: Ossolineum.

- Moszyński K. (1967), *Kultura ludowa Słowian*, t. 1: *Kultura materialna*, Warszawa: KiW.
- Muecke S. (1999), *Traveling the Subterranean River of Blood: Philosophy and Magic in Cultural Studies*, „Cultural Studies” 1, s. 1–17.
- Muggleton D. (2004), *Wewnątrz subkultury. Ponowoczesne znaczenie stylu*, przeł. A. Sadza, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Mukerji C., Schudson M. (1991), *Introduction. Rethinking Popular Culture* [w:] ciż (red.), *Rethinking Popular Culture. Contemporary Perspective in Cultural Studies*, Berkeley: University of California Press, s. 1–61.
- Murray R. (1997), *Impact of School Uniforms on School Climate*, „NASSP Bulletin” 91, s. 106–112.
- Nelson C., Parameskar Gaonkar D. (1996), *Cultural Studies and the Politics of Disciplinarity: An Introduction* [w:] C. Nelson, D. Parameskar Gaonkar (red.), *Disciplinary and Dissent in Cultural Studies*, New York.
- Nixon S. (1992), *Have you Got the Look. Masculinities and Shoppig Spectacle* [w:] R. Shields (red.), *Lifestyle Shopping. The Subject of Consumption*, London: Routledge, s. 149–169.
- Nyc I., Niedek A. (2009), *Zakupy szczęścia*, „Wprost” 14, s. 82–83.
- Obrębski J. (1936), *Problem grup etnicznych w etnologii i jego socjologiczne ujęcie*, „Przegląd Socjologiczny” 4, z. 1–2, s. 177–195.
- Pałubicka A. (red.) (1997), *Kulturowe konteksty idei filozoficznych*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe IFAM.
- Parker S. (1988), *Rituals of Gender: A Study of Etiquette, Public Symbols, and Cognition*, „American Anthropologist” 2, s. 372–384.
- Pawluczuk W. (1968), *Światopogląd jednostki w okresie rozpadu tradycyjnej społeczności terytorialnej*, „Studia Socjologiczne” 3–4, s. 243–266.
- Pearce S. (1998), *Museums, Objects and Collections*, London and New York: Leicester University Press.
- Pessel W. (2008), *Śmieciarze. Antyrecyklingowe stadium z antropologii codzienności*, Łomża: Oficyna Wydawnicza STOPKA.
- Pfaffenberger B. (1992), *Social Anthropology of Technology*, „Annual Review of Anthropology” 21.
- Piątkowska K. (1994), *Kultura a ikonosfera. Etnologiczne studium wybranych przykładów ze wsi współczesnej*, Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze. Komitet Nauk Etnologicznych PAN.
- Pink S. (2004), *Home Truths: Gender, Domestic Objects and Everyday Life*, Oxford: Berg.
- Polhemus T. (1996), *Style Surfing. What to Wear in the 3rd Millenium*, New York: Thames & Hudson.

- Pomian K. (1996), *Drogi kultury europejskiej. Trzy studia*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Prown J.D. (2000), *The Truth of Material Culture: History or Fiction?* [w:] J.D. Prown, K. Haltman (red.), *American Artifacts. Essays in Material Culture*, East Lansing, s. 11–27.
- Rabinow P. (1999), *Wyobrażenia są faktami społecznymi: modernizm i postmodernizm w antropologii*, przeł. J. Krzemień [w:] M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Warszawa: Instytut Kultury, s. 88–122.
- Radcliff-Brown R. (1953), *Structure and Function in Primitive Society*, Glencoe: Free Press.
- Radway J. (1987), *Reading the Romance: Women, Patriarchy, and Popular Literature*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Rakowski T. (2004), *Łowcy i zbieracze. Kopalnia*, „(op.cit.)” 19–20, s. 10–11.
- Rakowski T. (2008), *Etnografia jako obowiązek. Wstęp do zaangażowania społecznego* [w:] J. Kowalewski, W. Piasek (red.), *Zaangażowanie czy izolacja? Współczesne strategię społecznej egzystencji humanistów*, Olsztyn: Colloquia Humaniorum, s. 151–158.
- Rakowski T. (2009), *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego*, Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria.
- Ribeiro G.L. (2006), *World Anthropologies. Cosmopolitics for a New Global Scenario in Anthropology*, „Critique of Anthropology” 4, s. 363–386.
- Ribeiro G.L., Escobar A. (2006), *World Anthropologies. Disciplinary Transformations within Systems of Power* [w:] G.L. Ribeiro, A. Escobar (red.), *World Anthropologies. Disciplinary Transformations within Systems of Power*, Oxford: Berg, s. 1–25.
- Riesman D. (1996 [1950]), *Samotny tłum*, przeł. J. Strzelecki, Warszawa: Muza.
- Riggins S.H. (1994), *Fieldwork in the Living Room* [w:] tenże (red.), *The Socialness of Things. Essays on the Socio-Semiotics of Objects*, Berlin: Mouton de Gruyter, s. 101–142.
- Robotycki C. (1992), *Etnografia wobec kultury współczesnej*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Robotycki C. (1998), *Nie wszystko jest oczywiste*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Robotycki C., Węglarz S. (1983), *Chłop potęgą jest i basta. O mityzacji kultury ludowej w nauce*, „Polska Sztuka Ludowa” 1–2, s. 3–8.
- Rothenbuhler E. (2003), *Komunikacja rytualna. Od rozmowy codziennej do ceremonii medialnej*, przeł. J. Barański, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

- Rottermund A. (1991), *Problemy muzealnictwa w świecie współczesnym*, „Opuscula Musealia” 5, s. 27–38.
- Sahlins M. (1976), *Culture and Practical Reason*, Chicago: University of Chicago Press.
- Said E. (2005), *Orientalizm*, tłum. M. Wyrwas-Wiśniewska, Poznań: Zysk i S-ka.
- Schechner R. (2000), *Przyszłość rytuału*, przeł. T. Kubikowski, Warszawa: Volumen.
- Schechner R. (2002), *Ritual* [w:] T. Ingold (red.), *Companion Encyclopedia of Anthropology*, London – New York: Routledge.
- Schlereth T.J. (1991), *Material Culture or Material Life. Discipline or Field? Theory or Method?* [w:] G.L. Pocius (red.), *Living in a Material World. Canadian and American Approaches to Material Culture*, ISER, s. 231–252.
- Schröder I., Schmidt B.E. (2001), *Introduction: Violent Imaginaries and Violent Practices* [w:] ciż (red.), *Anthropology of Violence and Conflict*, London: Routledge, s. 1–24.
- Shelton A. (1992), *The Contextualization of Culture in Museums*, „Anthropology Today” 5, s. 11–16.
- Shields R. (1992a), *Spaces for the Subject of Consumption* [w:] tenże (red.), *Lifestyle Shopping. The Subject of Consumption*, London: Routledge, s. 1–20.
- Shields R. (1992b), *The Individual. Consumption Cultures and the Fate of Community* [w:] tenże (red.), *Lifestyle Shopping. The Subject of Consumption*, London: Routledge, s. 99–113.
- Shusterman R. (1998 [1992]), *Sztuka życia a etyka postmodernistyczna* [w:] tenże, *Estetyka pragmatyczna. Żywe piękno i refleksja nad sztuką*, przeł. A. Chmielewski, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, s. 314–351.
- Simmel G. (1957), *Fashion*, „The American Journal of Sociology” 6, s. 541–558.
- Silverman D. (2008), *Prowadzenie badań jakościowych*, przeł. J. Ostrowska, Warszawa: PWN.
- Slater D. (1997), *Consumer Culture and Modernity*, Cambridge: Polity Press.
- Sławiński J. (red.) (1988), *Słownik terminów literackich*, Wrocław: Ossolineum.
- Słownik języka polskiego* (1974), Warszawa: PWN.
- Smith P. (2004), *Cultural Theory. An Introduction*, Oxford: Blackwell.
- Smolicz J. (1996), *Demokracja kulturowa po australijsku – w poszukiwaniu narodu wielokulturowego* [w:] A. Kapciak, L. Korporowicz, A. Tyszka (red.), *Komunikacja międzykulturowa. Zderzenia i spotkania*, Warszawa: Instytut Kultury, s. 105–128.
- Snyder J. (2002), *Anarchy and Culture: Insights from the Anthropology of War*, „International Organization” 1, s. 7–45.

- Sokolewicz Z. (2005), *Bardzo delikatna materia*, „(op.cit.)” 23, s. 6.
- Stark F. (1948), *Perseus in the Wind*, London.
- Stomma L. (1986), *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Warszawa: PAX.
- Storey J. (2003), *Studia kulturowe i badania kultury popularnej*, przeł. J. Barański, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Strinati D. (1998), *Wprowadzenie do kultury popularnej*, przeł. W.J. Burszta, Poznań: Zysk i S-ka.
- Sulima R. (2000), *Antropologia codzienności*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Swain J. (2002), *The Right Stuff: Fashioning an Identity Through Clothing in a Junior School*, „Gender and Education” 1, s. 53–69.
- Szacki J. (1983), *Historia myśli socjologicznej*, t. 2, Warszawa: PWN.
- Szahaj A. (1993), *Jean Baudrillard – między rozpaczą a ironią*, „Kultura Współczesna” 1.
- Szczerski A. (2005), *Kontekst, edukacja, publiczność – muzeum z perspektywy „Nowej muzeologii”* [w:] M. Popczyk (red.), *Muzeum sztuki. Antologia*, Kraków: Universitas, s. 335–344.
- Sznajderman M. (1998), *Współczesna Biblia Pauperum. Szkice o wideo i kulturze popularnej*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Tarkowska E. (1976), *Kategoria stylu życia a inspiracje antropologiczne* [w:] A. Siciński (red.), *Styl życia. Koncepcje i propozycje*, Warszawa: PWN.
- Tarkowska E. (1992), *Współczesna socjologia polska wobec antropologii kulturowej, czyli perspektywy i ograniczenia antropologii Polski współczesnej* [w:] taż (red.), *Socjologia a antropologia. Stanowiska i kontrowersje*, Wrocław: Wiedza o Kulturze.
- Tax S. (1975), *Action Anthropology*, „Current Anthropology” 16, s. 514–517.
- Tazbir J. (1969), *Szlachta a konkwistadorzy*, Warszawa: PWN.
- The Tourist Image Myths and Mythmaking in Tourism* (1996), T. Selwyn (red.), Chichester.
- Thompson M. (1979), *Rubbish Theory: the Creation and Destruction of Value*, Oxford: Oxford University Press.
- Tilley C. (1999), *Metaphor and Material Culture*, Oxford: Blackwell.
- Tokarska-Bakir J. (1992), *Hermeneutyka gadamerowska w etnograficznym badaniu obcości*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 1, s. 3–18.
- Tokarska-Bakir J. (2004), *Ku antropologii – wywiad z prof. dr hab. Joanną Tokarską-Bakir*, „(op.cit.)” 19–20, s. 1, 13–14.
- Tokarska-Bakir J. (2008), *Legends o krwi: antropologia przesądu*, Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.

- Traube E.G. (1996), „*The Popular*” in *American Culture*, „*Annual Review of Anthropology*” 25, s. 127–151.
- Tuan Y.-F. (1987), *Przestrzeń i miejsce*, Warszawa: PIW.
- Turner G. (1996), *British Cultural Studies: An Introduction*, London: Routledge.
- Turner V. (1986), *The Anthropology of Performance*, New York: PAJ Publications.
- Turner V. (2005), *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Turner V. (2006), *Las symboli: aspekty rytuałów u ludów Ndembu*, przeł. A. Szyjewski, Kraków: Nomos.
- Tylor E.B. (1896), *Cywilizacja pierwotna*, przeł. Z.A. Kawerska, bez miejsca wydania.
- Vélez-Ibáñez C. (2004), *Regions of Refuge in the United States: Issues, Problems, and Concerns for the Future of Mexican-Origin Populations in the United States*, „*Human Organization. Journal of the Society for Applied Anthropology*” 63, s. 1–20.
- Vera H. (1989), *On Dutch Windows*, „*Qualitative Sociology*” 2, s. 215–234.
- Wernick A. (1991), *Promotional Culture. Advertising, Ideology and Symbolic Expression*, London: Sage.
- Wasilewski J.S. (1987), *Tabu, zakaz magiczny, nieczystość*, „*Etnografia Polska*”, t. 31, z. 1, s. 19–41.
- Welsch W. (1997), *Undoing Aesthetics*, przeł. A. Inkpin, London: Sage.
- West C. (1993), *Keeping Faith*, London: Routledge.
- Węglarz S. (1994), *Chłopi jako „obcy”. Prolegomena* [w:] W.J. Burszta, J. Damrosz, *Pożegnanie paradygmatu? Etnologia wobec współczesności. Studia poświęcone pamięci Profesora Józefa Burszty*, Warszawa: Instytut Kultury, s. 78–101.
- Wilkins J. (1999), *School Uniforms. The Answer to Violence in American Schools or a Cheap Educational Reform?*, „*Humanist*” 2.
- Williams R. (1958), *Culture and Society 1780–1950*, New York: Columbia University Press.
- Williams R. (1976), *Keywords: a vocabulary of culture and society*, London: Fontana Paperbacks.
- Williams R. (1980), *Problems in Materialism and Culture: Selected Essays*, London: Verso.
- Willigen van J. (1993), *Applied Anthropology. An Introduction*, Westport: Bergin & Garvey.
- Willis P. (1977), *Learning to Labour: How Working Class Kids Get Working Class Jobs*, Farnborough: Saxon House.

- Willis P. (1978), *Profane Culture*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Willis P. (1979), *Shop Floor Culture, Masculinity and the Wage Form* [w:] J. Clarke (red.), *Working Class Culture: Studies in History and Theory*, New York: St Martin's Press.
- Willis P. (1990), *Common Culture. Symbolic Work At Play In the Everyday Cultures of the Young*, Milton Keynes: Open University Press.
- Wood B. (1998), *Stuart Hall's Cultural Studies and the Problem of Hegemony*, „The British Journal of Sociology” 3, s. 399–414.
- Woodward I. (2001), *Domestic Objects and the Taste Epiphany. A Resource for Consumption Methodology*, „Journal of Material Culture” 2, s. 115–136.
- Young D. (2001), *The Life and Death of Cars: Private Vehicles on the Pitjantjatjara Lands, South Australia* [w:] D. Miller (red.), *Car Cultures*, Oxford: Berg.
- Zbiegień-Maciąg L. (1999), *Kultura w organizacji. Identyfikacja kultur znanych firm*, Warszawa: PWN.
- Znanecki F. (1988), *Wstęp do socjologii*, Warszawa: PWN.
- Žižek S. (2002), *Cultural Studies Versus the „Third Culture”*, „South Atlantic Quarterly” 1, s. 19–32.
- „Ethnography” – interdisciplinary forum for the ethnographic study of social life and cultural change P. Willis, M. Trondman, L. Wacquant (red.).
- “Journal of Contemporary Ethnography” – interdisciplinary forum for research using ethnographic methods to examine human behavior in natural settings, S.A. Hunt (red.).
- „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” – kwartalnik poświęcony antropologii kultury, etnografii, sztuce Z. Benedyktowicz (red.).

Nota bibliograficzna

1. *Koniec etnologii czy koniec wieku etnologii – garść wróżb u progu nowego wieku*, „Konteksty” 4: 1999, s. 96–105.
2. *Moszyński i inni. Znaczenie klasyki antropologicznej dla etnografii współczesności*, Międzynarodowa konferencja z okazji osiemdziesięciolecia Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Jagiellońskiego „Od etnografii Słowian do antropologii kulturowej”, Kraków, 14–16 listopada 2006.
3. *Antropolog badaczem czy działaczem?*, Międzynarodowa Konferencja Antropologiczna „Antropologia zaangażowana (?)”, Kraków 14–16 listopada 2008.
4. *Kulturoznawstwo – nowa superdyscyplina nauk o człowieku?* [w:] A. Pankowicz, J. Rokicki, P. Plichta (red.), *Tożsamość kulturoznawstwa*, Kraków 2008: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 35–44.
5. *Kulturoznawstwo postantropologią czy erzacem filozofii?* [w:] W.J. Burszta, M. Januszkiewicz (red.), *Kulturoznawstwo: dyscyplina bez dyscypliny?*, Warszawa 2010: Academica, s. 65–83.
6. *Rola antropologii w badaniach kultury popularnej i tożsamości*, w: A. Gromkowska-Melosik, Z. Melosik (red.) *Kultura popularna: konteksty teoretyczne i społeczno-kulturowe*, Kraków 2010: Impuls, s. 27–40.
7. *Wojna – periodyczny koniec i początek świata*, Interdyscyplinarna Konferencja Naukowa „Wojna przeżyta i wyobrażona: obraz wojny w kulturze popularnej”, Spała 20–23 listopada 2008.
8. *Etykieta – rytuał estetyczny* [w:] P. Kowalski (red.), *Tabu, etykieta, dobre obyczaje*, Wrocław 2009: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, s. 7–28.
9. *Szkolny habitus – rzecz nie tylko o mundurkach szkolnych* [w:] M. Dudzikowa, M. Czerepaniak-Walczak (red.), *Wychowanie: pojęcia, procesy, konteksty*, t. 5, Gdańsk: GWP 2010, s. 327–349.
10. *Potęga i urok zakupów* [w:] P. Kowalski (red.), *Monety, banknoty i inne środki wymiany*, Wrocław 2010: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, s. 193–214.
11. *Dom – świat życia poważnego*, 7. Triennale Sztuki Sacrum, Konferencja Naukowa *Dom – droga istnienia*, Częstochowa 4–6 lutego 2010, „Konteksty” 2–3: 2010, s. 84–94.
12. *Antropologia techniki*, „Kultura Współczesna” 3: 2008, s. 22–42.

13. *Dyskurs gęsty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii przedmiotu muzealnego* [w:] J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa (red.), *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*, Olsztyn 2008: Colloquia Humaniorum, s. 261–298.
14. *Muzeum etnograficzne XXI wieku*, Konferencja „Muzeum XXI w. Teoria i praxis”, Gniezno 25–27 listopada 2009.

Indeks osób

A

Adorno Theodor 50, 62, 114, 144
Alasuutari Pertti 118, 207
Althusser Louis 87, 105, 114, 127, 134, 145
Amato Jessica 274, 283
Ang Ien 110, 130, 138–141, 150, 152
Appadurai Arjun 39, 50, 54, 137, 244
Arnold Matthew 143
Arystoteles 22, 206, 217, 320
Askegaard Søren 310
Austin John, 199

B

Bach Johann Amadeus 155
Bachelard Gaston 268, 271
Bachtin Michaił 25, 26, 111–112, 117, 220
Baetens Julia 134, 136
Baldwin Elaine 122
Balibar Étienne 105
Barańska Katarzyna 72, 348–349, 353, 374–375, 387
Barański Janusz 14, 20, 57, 108, 199, 303, 370
Barker Chris 86, 93, 122, 154, 156–157, 161, 167
Barnard Malcolm 214
Barthes Roland 20, 25, 27, 32, 107–108, 113–114, 117, 201, 305
Basajew 178
Baudrillard Jean 17–24, 28, 31, 32, 34, 40, 42, 64, 73, 109, 180–181, 184–185, 241, 252, 260, 264, 276, 309, 315
Bauman Zygmunt 233, 241
Baumgarten 212
Bax Mart 183
Belk Russel 248–249
Benedyktowicz Danuta 269, 275–276, 281, 287

Benedyktowicz Zbigniew 31, 33–34, 39, 45, 183, 269, 275–276, 281, 287
Benjamin Walter 244
Bennet Tony 85, 134
Berger Arthur Asa 39
Berger Peter 59
Berlin Izaak 78
Białostocki Jan 345–347
Bloch Maurice 369
Boas Franz 29, 51
Bojarska-Syrek Joanna 384
Borofsky Rob 75, 87
Bouchet Dominique 250–251
Bourdieu Pierre 12, 31, 48, 56, 109, 130, 158, 164, 166–167, 198, 206–208, 217–218, 221–222, 224, 229, 239–241, 245, 262–263, 273, 378
Brunsma David 231, 237
Bryce Wendy 248–249
Buchowski Michał 88, 93
Buckingham David 116
Budd Mike 131
Burszta Józef 241
Bystron Jan Stanisław 48, 53–55, 362, 365, 367
Byszewski Janusz 89–90

C

Caillois Roger 173–174, 179–180, 184
Carneiro Roberto 174
Casmir Fred 95
Cassirer Ernst 159, 213
Castro Fidel 172, 178
Cavallaro Dani 217–218, 220, 222, 232, 236
Certeau de Michel 31, 109, 113–115, 230, 269–270
Chaney David 36
Chawziuk Tadeusz 19

- Chodorow Nancy 84
 Clair Jrean 341, 354
 Clausevitz von Carl 181, 184
 Clifford James 9-10, 27-28, 36, 106, 384, 386
 Craik Jennifer 219
 Csikszentmihalyi Mihaly 163, 202, 282, 289
 Czaja Dariusz 11, 30, 63, 108
 Czarnowski Stefan 55, 202, 309, 311, 316
- D
 Dant Tim 321-322
 Denzin Norman 287
 Dewey John 162-163, 166
 Dobrowolski Kazimierz 55
 Domańska Ewa 29, 337
 Dostojewski Fiodor 158
 Douglas Mary 40, 54, 242-243, 262, 353
 Dudzikowa Maria 231, 235-236
 During Simon 85, 110
 Durkheim Émile 203, 218, 242, 277
 Durrans Brian 350
 Dussel Inés 222, 235
 Dzięgiel Leszek 43
- E
 Eco Umberto 57, 117, 150, 374
 Eicher Joanne 226
 Emerson Ralph Waldo 162
 Entman Robert 131
 Escobar Arturo 386
 Evans-Pritchard Edward 304
 Ewen Elizabeth 214
 Ewen Stuart 214
- F
 Falk Pasi 32
 Fatyga Barbara 49
 Featherstone Mike 32-33, 118, 211, 214
 Fiedler Leslie 158
 Fischer Michael 112
 Fiske John 84, 109-110, 113
 Foucault Michel 36-37, 93, 171, 179, 225
 Frazer James George 263
 Frith Simon 151
- Fuat Firat 37, 310
 Fuente de la Julio 241
- G
 Gans Herbert 157, 166-167
 Garvey Pauline 286-287
 Geertz Clifford 30, 36, 47-48, 54-6, 59-60, 63, 66, 70, 82-83, 87, 91-93, 108, 130, 139, 203, 212-213, 218, 246, 263, 278, 333, 338, 346, 351, 354, 378, 385-386
 Gell Alfred 243, 258
 Gennep van Arnold 171, 218, 268
 Giard Luce 269-270
 Gibson Thomas 174
 Giddens Anthony 12, 48, 56, 158, 160, 282
 Gilroy Paul 84, 119, 125, 129, 131, 133, 135, 138-139, 204
 Girard René 179-180, 187
 Gładysz Mieczysław 54
 Gliński Piotr 233-235
 Gluziński Wojciech 340, 351-352, 355, 357
 Godlewski Grzegorz 89
 Goethe Johann Wolfgang 158
 Goffman Erving 192-196, 199, 202, 210
 Górny Konrad 65, 72
 Gottdiener Mark 20, 23, 33, 306
 Gramsci Antonio 86-87, 104-106, 111, 114, 127, 134-135, 145
 Grębecka Zuzanna 63
 Grimes Ronald 202
 Grossberg Laurence 130-131
 Grotowski Jerzy 199, 210
- H
 Haber Fritz 91
 Hałas Elżbieta 239
 Halawa Mateusz 63, 152
 Hall Stuart 57-58, 99, 103, 106, 110, 116-117, 123, 126, 134, 137, 149-150, 152, 158, 161, 166
 Hastrup Kirsten 55, 93-94, 378
 Hebdige Dick 110-111

- Hegel Georg Wilhelm 181, 287
 Heidegger Martin 268, 285, 293–299,
 301, 303, 307, 314, 317, 387
 Herder Johann Gottfried 146
 Herriger Catherine 191
 Herzfeld Michael 56, 57, 73, 77, 87, 92
 Hirsch Eric 210
 Hobbes Thomas 185
 Hogbin Ian 308–309, 316
 Hoggart Richard 84, 102–104, 107, 111,
 113, 123–126, 129–130, 132, 144–145,
 148–149
 Hołówka Jacek 236, 239
 Horkheimer Max 114, 144
 Huntington Samuel 171
 Huss John 230–231
 Hussain Saddam 178
 Husserl Edmund 58, 294
 Huxley Aldous 23, 64
- I
- Imielska Beata 239
 Ingarden Roman 59, 154, 155, 348, 350
 Isherwood Baron 54, 242, 353
- J
- Jackowski Aleksander 344–345, 354, 381
 Jackson Bruce 156
 Jackson Michael 155
 Jacyno Małgorzata 238
 James William 323, 346
 Jaworska M. 341
 Jędrzejewiczowa Cezaria 54, 65, 331,
 341
 Jhally Sut 313
 Jünger Ernst 181
- K
- Kaiser Susan 214
 Kaniowska Katarzyna 387
 Kant Immanuel 212, 260, 299, 341
 Kapferer Bruce 12, 52
 Kempny Marian 41
 Kirshenblatt-Gimblett Barbara 332–333
 Klekot Ewa 354
 Kline Stephen 313
- Kłosowska Antonina 125
 Kmita Jerzy 100, 125–126
 Kołakowski Leszek 21, 78, 81–82, 201
 Kolberg Oskar 38, 48, 51–52, 359
 Komor Marcin 37
 Konfucjusz 22
 Kopciewicz Lucyna 222
 Kopczyńska Maria 88
 Korporowicz Leszek 41–42
 Korzybski Alfred 18
 Kościańska Agnieszka 85
 Kowalski Andrzej P. 315
 Kowalski Piotr 108, 263
 Kramarz Andrzej 290
 Kroh Antoni 23
 Krzysztofek Kazimierz 42, 228
 Kujawska Iza 239
 Kuzitowicz Włodzisław 236
- L
- Lakatos Imre 43
 Lash Scott 32, 160–161
 Laskowska Justyna 351
 Leavis Frank Raymond 143–145
 Leavis Quinnie Dorothy 143–145
 Lefebvre Henri 32
 Leibniz Gottfried Wilhelm 212, 240
 Leiss William 313
 Le Roy Ladurie Emmanuel 29
 Levine Lawrence W. 147, 157, 166
 Lévi-Strauss Claude 13, 18, 30, 36, 69,
 107, 363, 378
 Lévy-Bruhl Lucien 19–20, 37, 83, 91
 Libera Zbigniew 27, 37, 359
 Lidchi Henrietta 383
 Luckmann Thomas 59, 262
 Lull James 156–157, 165–166, 168
- Ł
- Łodzińska Weronika 290
 Łotman Jurij 279–283, 286–288
- M
- Maasik Sonia 33
 Macdonald Dwight 145
 Madigan Ruth 272

- Maffesoli Michel 32, 211–212, 215, 250
 Malinowski Bronisław 17, 29, 34, 38–39, 43, 48, 51, 56, 58, 64–65, 76, 123, 126, 191–192, 195–196, 199, 203, 209, 241, 271, 301–302, 313, 361, 369, 381, 384
 Marcus George 27, 52, 112, 133, 140–141, 383
 Martin Judith 193–194
 Mauss Marcel 44, 186, 206, 217, 232, 237–238, 257, 260, 283–284
 Mc Evilly Thomas 384
 McCarthy Doyle E. 255
 McCracken Grant 54, 133, 256–257, 273
 McGuigan Jim 113
 McHoul Alec 32
 McLuhan Marshall 44, 150
 McRobbie Angela 113, 129
 Mead George Herbert 253–254, 284, 349
 Mead Margaret 36
 Melosik Zbyszko 239, 385
 Mencwel Andrzej 66
 Michalski Krzysztof 285
 Michera Wojciech 108
 Middleton Richard 110, 129, 151
 Miedwiediew Siergiej 172, 176, 182
 Miller Daniel 39, 48, 52, 54, 133, 151, 158, 251, 258–263, 281, 288, 305
 Miller Toby 32
 Milosević Slobodan 178
 Miłosz Czesław 145, 158
 Mizera Janusz 295, 299
 Mladić Radko 180
 Morgan David 288–289
 Moszyński Kazimierz 43, 46, 51, 54–55, 300–301
 Muecke Stephen 208–209
 Muggleton David 58, 65, 168
 Mukerji Sandra 153, 159
 Munro Moira 272
 Murray Richard 230
- N
 Nelson Cary 135
 Niedeck Agnieszka 242, 246
 Nixon Sean 253
 Nyc Iga 242, 246
- O
 Obrębski Józef 48, 52, 55
 Ogden Charles 191
 Olędzki Jacek 48, 54
 Ortega y Gasset Jose 143
- P
 Pałubicka Anna 37
 Parameskar Gaonkar D. 135
 Parczewska Maria 89–90
 Parker Seymour 203
 Passeron Jean Claude 221
 Pawluczuk Włodzimierz 245
 Pearce Susan 320–322, 327, 330–331, 333, 336, 339, 348, 352
 Pessel Włodzimierz 378
 Pfaffenberger Brian 306–307, 312, 314–316
 Piątkowska Krystyna 27, 37
 Pink Sarah 289
 Pol Pot 91
 Polhemus Ted 250
 Pomian Krzysztof 360
 Prown Jules David 333, 337, 348–349
- R
 Rabelaise François 111
 Rabinow Paul 18, 36–38, 379
 Radcliff-Brown Alfred 191–192, 196, 203
 Radway Janice 110, 115, 150
 Rakowski Tomasz 63, 76
 Ribeiro Gustavo L. 85, 385–387
 Richards Ivor 191
 Riesman David 252
 Riggins Stephen Harold 40, 272
 Robotycki Czesław 14, 26–28, 30, 37, 45, 69, 108, 112, 164
 Rochberg-Halton Eugene 163, 289
 Rorty Richard 37, 93
 Rothenbuhler Eric 14, 33, 203–205, 277
 Rottermund Andrzej 337–338, 346
- S
 Sahlins Marshall 54, 133
 Said Edward 64, 85
 Schechner Richard 202, 209
 Schlereth Thomas 312

- Schmidt Bettina E. 182, 186–187
 Schröder Ingo 182, 186–187
 Schudson Michael 153, 159
 Schutz Alfred 49, 56, 58, 65, 298
 Shelton Anthony 385
 Shields Rob 246, 251
 Shusterman Richard 211, 255
 Silverman David 65
 Simmel Georg 214
 Skalnik Petr 11
 Slater Don 54, 133, 151, 247–248
 Sławiński Janusz 156
 Smith Philip 58, 106
 Smolicz Jerzy 128, 140–141
 Snyder Jack 186
 Sokolewicz Zofia 81, 90
 Solomon Jack 33
 Stade Ronald 363, 385
 Stalin Józef 91
 Stark Freya 271
 Stomma Ludwik 275
 Storey John 14, 108, 116, 122, 135
 Strinati Dominic 122
 Sulima Roch 108, 210, 267–268, 276, 280, 281, 288, 290
 Szacki Jerzy 35, 51
 Szahaj Andrzej 19
 Szczerski Andrzej 384
 Szkudlarek Tomasz 239, 385
 Sznajderman Monika 108
- T
- Tarkowska Elżbieta 34, 44
 Tax Sol 74–75, 80–81, 93
 Tazbir Janusz 360
 Thompson Denys, 143
 Thompson Edward 126
 Thompson Michael 326
 Tilley Christopher 302, 304
 Tocqueville de Alexis 143
 Tokarska-Bakir Joanna 48, 52, 63, 76–77, 91–92, 387
 Tomasz z Akwinu 217, 320
 Tönnies Ferdinand 251
- Traube Elizabeth G. 146
 Tuan Yi-Fu 271
 Turner Graeme 110
 Turner Victor 33, 196, 199, 203, 211, 268, 316
 Tylor Edward B. 38, 263
- U
- Udziela Seweryn 54
 Urry John 32, 160–161
- V
- Vélez-Ibáñez Carlos 79–80
 Venkatesh Alladi 37
 Vera Hernan 274
- W
- Wańkowicz Melchior 154
 Warwick Alexandra 217–218, 220, 222, 232, 236
 Wasilewski Jerzy Sławomir 46
 Węglarz Stanisław 27–28, 30, 37
 Welsch Wolfgang 212–213
 Wernick Andrew 33
 West Cornel 93
 Wilkins Julia 227
 Williams Raymond 101, 103, 126, 130–131
 Willigen van John 71, 73
 Willis Paul 52, 84, 101, 110–111, 113, 129–130, 132, 149, 151, 163–164, 166–167, 228–229, 232, 306
 Wittgenstein Ludwig 211
 Woodward Ian 272
- Y
- Young Diana 304
- Z
- Zawistowicz-Adamska Kazimeira 51
 Zbiegień-Maciąg Lidia 37
 Znaniecki Florian 55, 374
- Ž
- Žižek Slavoj 133–136, 138

Indeks rzeczowy

A

akademia 24, 28–29, 39, 42, 53, 66, 71, 75, 85, 88, 100, 102, 104, 106, 122, 124–125, 127, 134–137, 191, 194, 213, 357, 359, 363, 366, 369, 372–373, 376, 378

aksjologia 48, 63, 77–78, 80, 135, 153, 155, 165–167, 301, 307, 310, 332, 361

etyka 54, 82, 87, 90, 93–94, 211–212, 215, 255, 260

ideały 53, 61, 79–81, 115, 146, 201, 221, 226, 233, 297, 304, 306, 310, 322–323, 335, 341–342, 345

przekonania 13, 53, 55, 58, 63, 147, 153–154, 183, 227, 243, 297, 334, 384

wartości/normy 13, 39, 53, 55, 61, 71, 77, 81, 91, 105, 109, 113–115, 140, 146–147, 149, 157, 162, 164, 166–168, 184, 198, 201, 204, 215, 217–218, 221, 226, 228, 232–233, 235–236, 244, 246, 252, 254, 262, 304, 315–316, 323, 327, 329, 339, 341–342, 345, 370, 384

American dream 153

animacja kultury 70, 72, 88–89, 378

a. społeczno-kulturalna 70, 88

Anthropology at home 364

„antropologia dawności” 48

antropologia ekonomiczna 241–242

antropologia interpretatywna 47, 54, 60, 77

a. rozumiejąca 55

antropologia społeczno-kulturowa 11

a. kulturowa 10–11, 14, 25, 34, 44, 47, 60, 89, 122, 136, 300, 357

a. społeczna 10, 101, 300, 357

postantropologia 119, 121, 124–125, 129, 138

antropologia stosowana 41, 70–71, 73–74, 89

a. publiczna 70, 73, 75, 94

a. zaangażowana 70, 72–77, 83, 88–89, 94

action anthropology 71, 74–75

badacz/działacz 24, 69–95

community arts 89–90

antropologia współczesności 25, 27, 31, 34, 38, 42–43, 48–51, 63, 66, 124, 133, 364

antyrelatywizm 77, 82, 146

esencjalizm 55, 65, 107, 109, 129–130, 146, 161, 386

tekstualizm 47, 55, 57, 59, 65, 107–109, 129, 146, 151, 154, 165

antropologizacja/etnologizacja 31, 33–34, 37, 39, 298

Arché 187

archeologia 21–22, 297, 331, 355, 362

archetyp 26, 342

B

bieda 73, 79, 87–88

„nowa bieda” 76

Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies 87, 100, 125

bodziec/reakcja 116

Bricolage 168, 228

byt/bycie 161, 169, 211, 282, 285, 287, 294–295, 298, 317, 322, 371

C

Center for Ethnography 52, 140

centrum/periferie 13, 49, 102–104, 112, 124, 137–138, 361, 364, 369, 376

- chaos/kosmos 171–172, 176–178, 187, 270, 275, 320–321
- codziennosc 51–52, 54, 59–61, 63, 66, 101, 109, 113, 115–116, 123, 128, 130–133, 155, 162–168, 192, 243, 248–253, 256–263, 267, 282, 286–288, 317, 329, 341–345
- typowość 54, 65
- Cultural research* 139
- D
- dar 258–261, 272, 283, 295
- Dasein* 294–295
- definicja sytuacji 58, 80–81
- demokracja kulturowa 128, 140
- dionizyjskość/prometejskość 165
- domowa epifania 287–288
- duch/materia 320–323, 325
- dyskurs 11, 41, 117–118, 126, 130, 134–136, 168, 195, 201, 234, 319, 338, 343, 346, 350–354, 383–385
- działka 267–269, 276, 280, 288
- E
- Easturopean Studies* 369
- edukacja 70, 79, 85, 105, 127, 140, 208–209, 221, 223, 226, 231, 234, 238, 334
- kultura szkolna 233
- mundurek szkolny 217–239
- „scholaptikon” 231
- szkoła 152, 217–242
- ekonomia 37, 42, 63, 112, 131, 139, 212–213, 245–246, 321, 363, 366
- badania rynkowe 51
- bailout* 265
- e. polityczna 144, 241
- e. „w sobie” 245
- fordyzm 104, 248
- gospodarstwo domowe 261–262
- kastomizowanie 312
- kultura organizacyjna 37, 39, 53–54, 62
- marketing 37, 57, 228, 241, 246, 248, 250–251, 261, 265
- podaż/popyt 241, 247
- postfordyzm 248
- produkcja/konsumpcja 109, 113, 131, 155, 244
- rynek 41–42, 44, 51, 116–117, 122, 125–126, 205, 241, 243, 247, 264, 312–313, 326
- stosunki produkcji 158
- zarządzanie 37, 70, 205, 244, 248
- enkulturowanie 150, 221, 225, 247, 322
- Epoché* 208, 263
- estetyka 39, 61, 63, 113, 115, 161–167, 197, 210–215, 248, 255, 297, 301, 305, 309, 315, 354
- e. ludowa 164
- e. potoczna 52, 108, 113
- estetyzacja 32, 49, 211–215, 297
- e. towarowa 298
- „etyka smaku” 211, 255
- e. ugruntowana 163–164
- etnocentryzm 361
- etnografia 9–10, 22, 24–25, 33–35, 39, 48, 50, 52, 69, 71, 90, 92–93, 111, 123, 131, 148, 287, 300, 344, 357, 362, 375
- autoetnografia 40, 107
- e. semiotyczna 110
- multisited ethnography* 141
- „nowy teren” 64
- „etnografia tradycyjna” 24, 27, 42, 48, 51–52, 62–63, 67, 118, 129, 132, 241, 300
- zwrot etnograficzny 63, 129–130, 148–153, 157, 159–160, 165–166
- etnografia współczesności 39, 42, 43–55, 60, 66
- antyessentializm 148, 379, 386
- antyredukcjonizm 108, 113
- empiryzm 9, 25, 29, 36, 57, 59, 78, 100, 110, 129, 132, 134, 147–149, 197, 299, 323
- relatywizm kulturowy 82, 386
- etnologia 10–14, 17–43, 45–48, 60, 62, 63, 64, 65, 99, 101, 118, 171, 198, 276, 278, 297, 300, 336, 344–345, 354, 357–358, 363–364, 370, 373, 376–388
- antyetnologia 21–26, 29, 38

- nauki etnologiczne 10–12, 358, 369, 378
 protoetnologia 358
 etnos 79, 84–85, 129, 377
 etnonim 377
 etykieta 12, 191–215, 272
- F
- fakt społeczny 158, 203
 całościowy fakt społeczny 44, 181–182
 fakt kulturowy 80, 303, 341–342
- feminizm 114, 246
 męska dominacja 115, 222, 262
- film 22, 25–26, 37, 47, 49, 59, 101, 105–106, 108, 116, 118, 124, 143, 166, 193, 204, 247, 345
 telenowe/le/seriale telewizyjne 56, 66, 110, 116, 130, 143, 147, 150, 152–153, 158, 361
 wiadomości telewizyjne 130, 149
- filozofia 10–11, 19, 35, 37, 41, 44, 85, 100, 104, 117, 121–122, 127, 133–134, 138, 145, 199, 212, 222, 320, 325
- ekonomizm 159
- epistemologia 37, 47, 82–83, 87, 93–94, 106, 112, 132, 166, 214, 294, 368, 385–386
- f. etnologii 382
- f. kultury 100, 159–160
- f. społeczna 81, 118, 235
- historycyzm 159
- konserwatyzm 144, 159
- post-marksizm 27, 85, 104–106, 125–126, 144, 159
- pragmatyzm 56, 74, 86, 162–163, 244, 264, 286, 294, 323
- prawomocność poznawcza 69
- przedmiot intencjonalny 154–155, 348
- psychologizm 31, 58, 159
- redukcjonizm 27, 55–56, 104, 106–108, 147, 151, 157–159, 278
 „reżimy prawdy” 93
 „różnia” 31, 40
- sceptycyzm 73, 84, 87, 149, 331
- fin-de-siècle* 171
- flâneur* 244, 253
- folklor 11, 23, 26, 108, 146, 148, 155, 156–157, 357, 359, 364, 382
 folklorystyka 10–11, 357
 folkloryzm 24, 38
- funkcja 24, 55, 61, 66, 92, 108, 113, 115, 123, 146, 151, 153, 157, 164, 175, 186, 191–192, 194–195, 197, 200, 217–218, 220–221, 224, 226, 232–234, 237–241, 247–248, 251, 271–272, 274–276, 278, 280–281, 286–287, 295–297, 301, 305, 308, 313–315, 322, 324–327, 334, 337–340, 343, 346, 348–349, 351, 353, 355, 357, 359, 365, 380
 wielofunkcyjność 47, 55, 212, 245, 302, 304, 323–325, 330
- G
- General Semantics* 18
 mapa/terytorium 18, 90
- globalizacja/glokalizacja, 128, 388
 globalność/lokalność 30, 32, 133
- primordializm 137
- gust 60, 156–157, 159, 166, 167, 215, 229, 248, 285–286, 289
 „sztuka życia” 161, 212, 215
- H
- habitus* 31, 37, 205, 206–207, 213, 215, 217–222, 227–229, 235, 238–240, 257, 262–263, 273, 277
 „druga natura” 198, 206, 208, 219, 221, 263
- hegemonia 75–76, 78, 84–87, 92, 104–108, 111, 113–114, 117, 134–136, 150, 154, 161, 228, 230, 385
- ideologia 27, 56, 60, 85, 87–88, 105–106, 108, 113–115, 117, 134–136, 139, 146, 150, 180, 183, 185, 262, 267, 310–311, 316, 332, 334, 366, 388
- hiperrzeczywistość 18, 20, 23–24, 37, 183, 252

- simulacra* 23
 symulacja 19–20, 23, 181, 331
 historia 12, 22, 29, 42, 46, 65, 100, 172, 181, 232, 325, 334, 336, 344, 346, 357–358, 372–373, 386
 etnohistoria 29
 historia sztuki 10, 12, 24, 40, 46, 48, 100, 126, 136, 334, 355
 homogeniczność/heterogeniczność 138
 humanistyka 9–10, 18, 29, 31, 34, 41, 55, 67, 92, 94, 99, 101–102, 109, 115, 117–118, 126–128, 134, 136–137, 321, 362, 387
 hybryda kulturowa 41
- I**
 indywidualizm/kolektywizm 80, 146, 225, 235
 interdyscyplinarność 9–10, 28–29, 34, 47–48, 61, 64, 101, 109, 133–134, 136–138, 205
 antydyscyplinarność 134
 internet 54, 127, 141, 151–152, 172, 255, 371, 373, 381–382
 cyberkultura 133
 islam 77, 91, 171, 175, 182, 264
 dżelab 91–92
 ekstremizm islamski 78
 „władza kulturowa” 77
- J**
 język 11, 18, 31, 56, 63–64, 70, 75, 81, 101, 105, 107, 115, 130, 136, 191–192, 260, 276, 280, 283, 300, 322, 324, 352–353, 384
 akt mowy 199
 gra językowa 41
 hipoteza Sapira-Whorfa 18
 „mowa zachowaniowa” 191
 współuczestniczenie fatyczne 192, 195–196, 215
- K**
 kapitalizm 76, 93, 111, 113, 182, 248
 kapitał kulturowy 167, 223
 k. społeczny 167, 232, 235, 239
 k. symboliczny 167, 245
katharsis 287
 klasa 39, 53, 84–85, 87, 104–105, 108, 111–114, 123, 135, 145, 206–207, 210, 218, 221, 225, 228, 244, 248, 250, 252, 273–274, 315, 362, 377, 388
 k. robotnicza 84, 102, 105–107, 123, 125, 130, 132–133, 148–149, 157, 161
 k. średnia 53, 105, 157
 kolonializm 17, 69, 85, 102, 384
 kolonizacja 130–133
 neokolonializm 76, 85
 postkolonializm 69, 132, 134
 komunikacja/autokomunikacja 253, 278–280, 282–283, 285–290
 sygnifikacja 128, 131, 195, 197
 komunikacja międzykulturowa 75, 95
 epistemologia międzykulturowa 82
 przekład międzykulturowy 30–31
 stosunki międzykulturowe 79
 wielokulturowość 33, 112, 128, 239, 360, 386
 kontekst 30, 34, 66, 110, 140, 151–153, 157, 163, 165, 182, 186, 191–192, 194, 209, 212, 220, 238–239, 245–246, 261, 301, 317, 322, 324–325, 334–346, 349–350, 353–354, 358, 370, 382, 385
 kosmopolityzm 379, 382
 Kosmos/Chaos 172, 177–178, 187, 269
 kosmogonia 177–178, 187, 271, 285, 302–304
 kosmologia 52, 62, 178, 187, 257, 275–276, 293, 301–304, 307–38, 320, 363
 ksenofania/filoksena 183
 kultura 9–13, 17–20, 24–30, 32–33, 35–42, 44–47, 49–53, 55–61, 64–66, 69–72, 77–78, 80, 82, 85–89, 91–93, 95, 100–106, 108–118, 122–123, 125, 127–132, 135–137, 139–141, 143–148, 151, 153–161, 163, 165–168, 171, 194, 197, 201, 204, 207–208, 213, 228, 232,

- 235, 238, 242, 245–248, 250–251, 258,
260, 262–263, 267, 276, 279, 281–282,
286, 297, 299, 304–306, 308, 310,
312–313, 320, 322, 328–329, 334–325,
327, 335, 337–339, 341–342, 344–346,
350, 354, 358–362, 364–365, 369–375,
377–385, 388
- antropologiczne a humanistyczne
rozumienie k. 128, 130, 153, 165,
341
- całościowość 182, 241, 301
- k. jako sposób życia 12, 46, 49, 51,
53, 65–66, 89, 101, 118, 155, 163,
207
- k. jako zbiorowa subiektywność 12
- kontekstowość 30
- niesformalizowany charakter 12
- niezbywalność 12, 40, 49, 52–53, 57,
59, 101, 147, 163
- pierwotność 12, 32, 48, 53, 102, 137,
276, 295, 362, 364, 378
- przekrojowość 241, 344
- wspólna k. 163
- źródłowość 12, 270
- „żywa” kultura 12, 26, 38, 60–61,
103, 109
- kultura elitarna/nieelitarna 49, 102–103
- k. wysoka/niska 39, 49, 144, 155,
159, 167, 369
- kultura konsumpcyjna 25, 39, 42, 48, 50,
54, 321, 327
- centrum handlowe 242, 244, 246–
–251
- dobra konsumpcyjne 167, 244, 255–
–267, 274, 353
- ideologia konsumeryzmu 105
- targ 242, 247–248, 250–253, 258
- zakupy 24, 241–265, 366, 370
- kultura ludowa 19, 22, 25, 27, 45–46,
48, 50, 53, 56, 62, 64, 66, 71, 88, 104,
123–124, 132, 144–145, 148, 155–156,
163, 275, 312, 344, 362–363, 365–366,
370–373, 376–378, 384, 387–388
- „dzicy” 19, 21, 23, 29, 49, 67, 91, 102–
–103, 123–124, 183, 195, 358
- „koniec XIX i początek XX w.” 45,
52, 123
- k. wsi 146, 368–372, 379, 387–388
- lud 64, 74, 80, 123, 180, 308–309, 317,
358–361
- „przemiany kultury ludowej” 45
- społeczeństwo wiejskie 362, 367–
–368
- społeczność lokalna 41, 139, 222,
235–236
- kultura plemienna 48, 62, 132
- k. tubylcza 106, 128
- kultura popularna 12–13, 25, 27, 33, 45,
47, 49, 53, 57, 63, 66, 84, 87, 101–115,
123–124, 129, 135, 138, 143–169, 247,
277, 362, 376–377
- ideologia kultury masowej 56, 108
- fani 54, 85, 151, 158, 203, 233, 236,
311
- k. masowa 47, 56, 104, 108, 114, 145
- kultury typu instant 145
- przemysł kultury 108, 112, 115, 117,
144, 156–158, 163, 165, 362
- „towary kulturowe” 115
- kultura religijna 38, 55, 60, 108
- kult 64, 244, 260, 311, 315, 327, 374
- liturgia 191–192, 204, 211, 259, 269,
277
- modlitwa 200–201, 209, 269, 277
- synkretyzm religijny 38
- totemizm 220, 243, 257, 260, 308
- kultura symboliczna 45, 47
- k. duchowa 45, 47, 54
- k. materialna 14, 25, 39, 45, 54, 101,
306–307, 312, 314, 333–334
- kultura współczesna 14, 25, 30, 33, 36,
49, 56–57, 63, 108, 230, 260, 285, 305
- kulturoznawstwo 10–11, 13–14, 64, 66,
99–119, 121–141, 378
- krytyka kulturowa 25, 31, 34, 38,
47–48, 50, 56, 70, 84–90, 106, 112

- studia kulturowe 13–14, 20, 25, 29,
32, 48, 52, 57, 66, 70, 84–90, 92–
–93, 100–104, 106–114, 117–119,
121–136, 138–140, 144–145, 148,
157, 362
- L
- literary studies* 136
- literatura 11, 22, 25–26, 45, 47, 49, 54, 60,
100–102, 108, 113, 115–116, 124, 128,
136, 143–144, 147, 201, 321
dzieło otwarte 57, 117
fanziny 151
liryka 151
literatura popularna 103, 106, 143,
146
literaturoznawstwo 10–11, 40, 47,
107, 118, 122, 129, 137, 144, 334
podmiot czynności twórczych 156
romanse 110, 115, 143, 150, 158,
166–167, 361
- logika/prelogika 19
logika potoczna 31
- lud 38, 45, 48–49, 53, 56, 64, 71, 74, 102–
103, 114, 123, 133, 143, 156–157, 163,
180, 317, 358, 367–368, 370–371, 373
ludoznawstwo 10–11, 48, 109, 123,
357, 359
- M
- magia 18–19, 20, 50, 65–66, 263, 276,
301–302, 305, 313, 326–327, 365
- maska 179, 220, 224, 236, 257, 328, 339
- media 25, 44, 49, 52, 66, 70, 88, 105, 128,
130–131, 139, 152, 156, 165–166, 168,
183–184, 209, 277, 298, 304, 322
news 44, 52, 157
prasa 44, 47, 59, 106, 108, 143–144,
184, 312, 345
telewizja 23, 33, 44, 47, 57, 63, 110,
113, 118, 130, 147, 149–150, 152–
–153, 157, 165–168, 182, 184
- melting pot/salad bowl* 80
- metodologia 12, 18, 27, 29–31, 43–44,
46–47, 50, 54–55, 56, 58–59, 64–66,
83, 93–95, 100, 107, 110, 119, 125,
130–131, 136, 143, 146, 149, 153, 242,
325, 335, 384, 386–387
abstrakcja metodyczna 129
nauka normalna 138
pluralizm metodologiczny 140
postnauka 138
protonauka 19, 138
redukcja tematyczna 129
- metody etnologii 12, 40, 64
badania jakościowe 12, 51, 59, 117,
129, 148, 150, 160, 230, 245, 319,
381
badania terenowe 51–52, 54–55, 62–
–64, 66, 110–111, 128–131, 141,
148, 152, 160
empatia transkulturowa 332–337
metoda integralna 55
emic 55, 277
monografia etnograficzna 53, 374
nadawanie trafności 65
obserwacja uczestnicząca 52, 110,
148–149
para-site 52
„postulat współmierności” 56, 58
reprezentacja 28, 66, 82–83, 86, 128,
168, 219, 222, 226, 259, 349, 354,
383, 388
tożsamość podmiotu i przedmiotu
54
„tubylczy punkt widzenia” 56, 58,
76–82, 384
wywiad 27, 52, 65, 90–91, 110, 148–
–152
wywoływanie źródeł 52
zwrotność refleksji 94
- migracja 13, 112
diaspora 54, 128, 383
miłość 201, 262, 333, 335, 335
mistyczna partycypacja 20, 91
mit 20, 26, 49, 63, 134, 171, 177, 201, 244,
328, 330, 332, 345, 352, 360–361
mityczność 201
- moda 38, 41, 50, 54, 63, 106, 113, 133,
154, 156, 158, 197, 200–201, 206, 209–
–210, 214–215, 219, 229, 277

- ubiór 167, 210, 214–215, 217–221, 225–229, 232, 234, 239, 253, 257, 298, 314, 349
- modernizacja 76, 123, 300, 317, 369–370, 372–373
- monologiczność/dialogiczność 112
- muzeum 23–24, 72, 154, 273, 319–321, 324–331, 333, 335–338, 340–341, 343–352, 354–355, 357, 363, 365–366, 370–376, 379–388
- in-situ/in-context* 332–333, 344, 346
- kompleks muzealny 343–347, 379
- m. etnograficzne 24–25, 325, 330–331, 335–336, 338–341, 357–388
- misja muzeum 372–373, 375, 381
- musaeum mundi* 379, 381–383
- muzeografia 354
- muzeologia 14, 72, 340, 354
- muzeologia zerwania 340–343
- przedmiot muzealny 319–355
- muzyka 25–26, 38, 101, 103, 113, 116, 143, 149, 151, 154, 156, 163, 165–167, 203, 280, 289–290, 335, 345, 350, 353
- muzyka popularna 108, 110, 130, 144, 146–147, 151, 298
- N
- nauki społeczne 9–10, 13, 18, 28, 31, 34, 41, 55–56, 67, 92, 99, 101–102, 107, 109, 115, 117–118, 126–129, 131, 137, 197, 321
- nowoczesność/przednowoczesność 49, 133, 160
- O
- obiektywność/solidarność 90, 93–94
- obiektywność/subiektywność 94, 161
- ofiara 179–186, 258–264, 277, 375
- potłacz 260, 284
- orbis interior/orbis exterior* 275
- P
- partykularyzm/universalizm 13, 39, 209
- „partyzantka teoretyczna/metodologiczna” 117
- „pesymiści kulturowi/optymiści kulturowi” 146–147, 149, 157
- pleć kulturowa 84, 114–115, 128–129, 293, 221, 224, 244, 246, 348, 250, 262–263, 273, 306, 357, 377
- gra genderowa 224
- polityka 12, 50, 63, 66, 69–71, 73, 75, 79, 81, 91–92, 106–107, 128, 132, 135, 151, 168, 176, 181, 201, 212, 236, 321, 358, 371, 374, 386
- demokracja 79, 105, 128, 140, 176, 183, 224, 366
- fundamentalizm 90, 180
- liberalizm 79, 81, 93, 225, 235
- p. kulturalna 85–86, 42, 70, 106, 128, 139–140
- p. kulturowa 85–86, 106, 129, 159
- prawodawstwo 70, 78, 80, 187
- rządomyślność 227
- stosunki władzy 77, 86, 105–106, 111, 134, 136, 150, 159, 221–222, 316, 358, 366
- walka o znaczenia 86, 112
- władza 71, 73–74, 77–78, 86–87, 93, 106, 111, 113–114, 123, 128, 130, 135–136, 144–145, 161, 193, 196, 214, 224, 230, 232–233, 316, 322, 324, 327, 386
- władza komunistyczna 81, 123, 125, 145, 232
- wolności obywatelskie 77
- wolność od/wolność do 78
- ponowoczesność 49, 118, 133, 251, 258
- populizm kulturowy 113, 117, 247
- dialektyka obiektywizacji i przy-swojenia 130
- ironia 116
- kulturowi naiwniacy 115, 157
- opór 111, 186, 307–310
- „radzenie sobie” 115
- taktyki codzienności 115
- wojna kulturowa 136–137
- postmodernizm 9, 17–19, 25–28, 31–33, 36–37, 40, 55, 65, 83, 93, 106–107, 114, 117, 136, 182, 228, 282

- kryzys przedstawiania 18, 38, 112
 zwrot postmodernistyczny 111–114
 pozytywizm 46, 48, 54, 56, 106, 351, 369
 praktyka 41, 51, 57–58, 65, 70, 72, 77, 88,
 90–94, 101, 106, 115, 117, 127, 134–
 –135, 143, 153–158, 167, 197–198,
 208–209, 221, 226, 230, 235, 240,
 242–245, 258–259, 263, 267–269, 277,
 280–281, 287, 302–303, 305, 324, 327,
 338, 341, 362–366, 371–372, 375–376,
 384
 p. kulturowa 55, 58, 78, 105, 114,
 128, 130, 136, 160, 198–201, 205–
 –207, 211, 222, 247–253, 264, 269,
 282, 302, 361, 366
 prawda 37, 69, 78, 86, 93–94, 214, 264,
 293–294, 298–299, 331, 333
 wiedza 10, 13, 22, 37–38, 40–41,
 43, 47, 52, 56, 72–74, 78, 81, 83,
 86–87, 90, 92–94, 99–100, 105,
 109, 121–122, 128, 134, 137–140,
 147–148, 152, 171, 174, 191, 193,
 208, 218, 226, 228, 230, 241, 243,
 290, 299–300, 308, 319, 334, 336,
 341, 346–347, 351–352, 355, 357,
 375, 379, 380, 386–387
 przemoc 42, 75, 116, 158, 174, 178–179,
 181–183, 185–187, 230, 235, 238–239
 „koziół ofiarny” 179–180, 259
 p. ofiarnicza 179–180
 p. symboliczna 221–222, 239
 przepływ/strumień 41, 279, 280, 323,
 386
 przesąd 64, 308, 368, 384
 R
 racjonalność 19, 37, 67, 83, 146, 244, 276
 rasa 114, 128–129, 132, 149, 161, 357, 388
 region 23, 24, 331, 347, 373
 regionalizm 370
 reklama 20, 25–26, 49, 57, 105–106, 118,
 143, 146–147, 150, 156–158, 246–248,
 250–251, 261, 264, 298, 313
 relatywizm 76, 82–83, 148, 379, 386
 antyantyrelatywizm 82
 antyrelatywizm 77, 82
 retoryka 9, 134, 172, 192, 248, 288, 335
Rice gang 29, 35
 rola/status 71–75, 88, 90, 93, 116, 125,
 145–169, 224, 250, 257, 262, 303, 315,
 339
 ród 182, 208, 259–261, 271
 klan 51, 88, 182–183, 220, 222, 237,
 257–260, 283–284
 rodzina 62, 64, 152, 167–168, 183,
 206, 223, 228, 247, 249, 251, 259,
 261–262, 265, 268–273, 281–284,
 309, 314, 384
 rytuał 13–14, 33, 39, 55, 63, 160, 177, 179,
 186, 189, 191–193, 196–215, 220, 244,
 250–258, 260, 263, 267–283, 285, 287–
 –290, 308, 312, 315, 374
communitas 196
 integrowanie/różnicowanie 272,
 275, 277–278
kastom 78, 276–277, 312
la vie sérieuse 277
 liminalność/liminoidalność 211
 obrzęd 38, 177, 200, 215, 218, 269,
 276, 336, 362, 365, 373
 obyczaj 31, 39, 41, 46, 51, 53, 55–56,
 62–63, 78–80, 102, 110, 155, 191–
 –200, 206–209, 213–217, 233, 238,
 246, 276, 304, 364, 370, 374, 384
 r. interakcyjny 192
 rytualność 39, 197, 201–218, 250,
 268, 277–279, 281–282, 285, 287–
 –290
 rytuał statusu 193
 zwyczaj 38, 64, 72, 197, 276, 358, 362,
 369
 rzecz/przedmiot 54, 155, 163, 260, 267,
 270, 272–275, 283–289, 294–298, 309,
 312, 315, 320–323, 333–334, 339,
 351–352
 artefakt 113, 155–156, 221, 234, 242,
 256, 305, 314, 324–325, 329, 334–
 –337, 340, 343, 348–354, 375,
 381–383

S

- sens 26, 112–113, 117, 150, 153, 161, 187, 198, 264, 324, 328, 345
- socjalizacja/internalizacja/eksternalizacja 198, 250
- sociologia 10, 12, 32–33, 39–40, 42, 44, 48, 50–51, 53, 55–56, 100, 109, 118, 126, 131, 136–137, 140, 148, 198, 278, 363–364
- s. kulturowa 25, 29, 118, 139
- s. kultury 20, 25
- sociologizm 158–159
- społeczeństwo 17, 19–20, 22, 25, 31, 33, 38, 41–42, 49–50, 80, 85, 105, 118, 144, 169, 174–175, 180, 184–186, 192, 201, 206, 211, 214, 223–225, 228, 236–237, 242, 259–261, 263, 265, 267, 275, 300, 305, 324, 358, 362, 367–368
- grupa docelowa 53
- grupa etniczna 53, 140, 380
- mniejszości 65, 80, 86–88, 103, 123–124, 130, 132, 135, 137, 140, 362, 364
- naród 129, 132, 140, 168, 182, 251, 255, 327, 331, 346, 359–360, 371, 380, 388
- region 23, 42, 139, 181, 183, 208, 331, 335–336, 370, 377, 380
- s. obywatelskie 88, 232–235, 240, 366
- stosunki społeczne 53, 135–136, 151, 193–195, 213, 242, 244, 246, 262, 299, 301, 308–309, 316, 341
- struktura społeczna 102, 110, 145, 228, 281
- s. zimne/gorące 363
- więź 152, 228, 237, 247, 260, 265, 328
- sprawczość 12, 130–131, 146, 162, 207, 221, 254, 281
- autoekspresja 280
- ekspresja 112, 156, 159–160, 168, 174, 195, 196, 200, 203, 207, 210, 249, 272, 276, 298, 306, 322
- emocje 60, 151, 158, 164–167, 218, 238, 248, 256, 280, 283, 290, 323, 333, 343, 348, 350
- indywidualizacja 269, 271, 287
- motywacje-nastroje 47, 62, 194, 203, 213, 219, 345, 350
- procesualizm 57, 294
- recepca 26, 47, 51–55, 60, 62–63, 109–110, 113–114, 116–117, 130–131, 146–166, 346–347, 383
- refleksyjność 12, 116, 130–131, 160–162, 165, 198, 383
- „świat przeżywany” 41
- „świat życia” 49, 59
- „techniki twarzy” 210
- uczestnictwo 58, 103, 116, 137, 203, 212, 244, 247–248, 251–252, 338
- stereotyp 31, 35, 150, 155, 201, 332, 342
- struktura 12, 26, 28, 57–58, 61, 115, 123, 140, 144, 156, 160–161, 168, 196, 206, 218, 221, 236, 239, 252, 282
- antystuktura 196
- reprodukcja 47, 116–117, 149–150, 164, 302, 322, 385
- teoria strukturalizmu 56
- styl życia 41, 77, 84, 101, 110, 113, 149, 197, 200, 213–215, 239, 251, 256, 277, 304, 313
- stylizacja 213–215, 343
- subkultura 39, 42, 51–54, 58, 84, 87, 109–111, 117, 123–124, 130, 132, 139, 149, 151, 161, 167–168, 218, 225, 227–228, 236, 239, 256, 304–306, 311, 377, 380
- nowoplemiona 32, 54, 161, 214, 222, 230, 239, 250, 380
- postsubkultura 230
- swój/obcy 103–104, 117, 177, 360, 369
- odmienność kulturowa 13, 40, 84, 95, 243, 358–360, 365, 373, 377–382, 385, 387
- symbol 13, 31, 193, 196–197, 200, 211, 213, 221, 228, 268, 290, 315, 337
- denotacja 160, 252
- heteroglosja 117, 382
- indeks 220, 255, 279, 283–284, 286–288
- interpretacja symboliczna 86, 92

- kodowania/dekodowanie 110, 117, 149
 konotacja 160, 198, 252
 kreatywność symboliczna 113
 „mapy znaczenia” 86, 110
 „partyzantka semiotyczna” 117
 polisemia 58, 149
 znaczenia subiektywne 58
 sztuka 10, 12, 22, 24, 26, 31, 38, 40, 45–49, 60, 89, 100, 103, 109, 126, 128, 136, 162–164, 210–213, 215, 242, 289, 297–299, 305, 314, 325–329, 332, 334, 336, 338, 340–346, 353–355, 364, 367, 373, 376, 382, 384
 s. ludowa 45, 72, 365–367
- Ś
 świadomość/nieświadomość 10, 21–22, 42, 62, 78, 82, 93, 105, 116, 124, 140, 154–155, 158, 161, 182, 184, 198, 201–202, 207, 210, 230, 235, 239, 245, 251, 254, 273, 278–282, 286, 295, 315, 323, 329, 331, 334, 358–359, 372–373, 377–378, 383, 387
 ja podmiotowe/ja przedmiotowe 254, 284
 osobowość 37, 144, 225, 228–229, 232, 252–254, 260, 281–282, 284–285, 287, 289–290, 322, 387
 projekcja/introjekcja 322
 „uogólniony inny” 283–284, 349
 święto 173, 179, 186, 248–249, 258–260, 269
sacrum 62, 78, 180, 187
 sakralizacja 39, 209
- T
 teatr 25, 47, 50, 54, 60–61, 108, 124, 143, 159, 199–200, 209–211, 257, 365
 aktor społeczny 12, 161, 206, 281, 322
 performatywność 198–201, 209–210, 213, 243
 teatralność 36, 209
 teatr wojenny 181–184
 technika 12, 102, 201, 264, 293–317, 322
 dramat techniczny 316
 instrumentalność/użyteczność 245, 263, 276, 305, 309–310, 339, 349
 metafizyka użyteczności 264, 309, 315
Standard View of Technology 306, 314
 system kulturowo-techniczny 305–313
 tekst 26, 28, 47, 57, 59, 66, 107, 110–114, 129–130, 147, 151–157, 209, 281–282, 348
 „czytanie kultury” 26, 47, 50, 55, 65, 114, 132, 151, 279–280, 348
 „pisanie kultury” 28, 33, 47, 55, 112, 131
 teoria 11, 13, 22, 35, 40, 43, 47, 53, 57, 66–67, 83, 94, 100, 106, 108–110, 118–119, 134, 136, 138, 141, 147, 158, 167, 192, 241–242, 245, 267, 282, 299, 351, 357, 382, 388
 antropologia refleksyjna 56
 etnometodologia 56
 ewolucjonizm 31, 36, 46, 282, 300, 361
 fenomenologia 46, 58, 59, 293–294
 funkcjonalizm 36, 46, 282
 hermeneutyka 65, 77, 92, 160–161, 352, 387
 interakcjonizm symboliczny 12, 158, 199, 255
 kognitywizm 18, 83
 model 52, 61, 83, 110, 116, 149, 221, 233, 282, 386
 „ogólna teoria interpretacji kulturowej” 83
 poststrukturalizm 30, 108, 136, 146, 282
 semiotyka 25, 31, 46, 107–108
 strukturalizm 30, 46, 107, 282, 361, 378
 synkretyzm teoretyczny 140
 szkoła frankfurcka 56, 104, 144–146, 362
 teoria przypadku 83, 92
 „użyteczna fikcja” 91, 139, 351

- tłumacz/prawodawca 94
 tożsamość 32, 49, 54, 113, 119, 121, 126–130, 135, 143, 146, 160–164, 167–168, 173–175, 177–181, 183, 205, 211, 222, 22, 252, 253, 277, 289, 329, 346 360, 370–372, 377–379, 383–388
 autowizerunek 90, 161, 174, 210, 256
 dystans etniczny 31, 52
 dyskurs tożsamościowy 195
 gra tożsamościowa 150–151, 169, 225
 identyfikacja 42, 171, 174, 181, 186, 272, 285, 387
 t. etniczna/narodowa 17, 52–53, 152, 177
 t. grupowa 152, 157, 168, 177, 185–186, 224, 228–229, 232, 250–251, 271–272, 282, 322–323, 328, 359
 t. osobowa 160, 221, 228, 230, 232, 271–272, 288, 322–323
 uprzedzenia 334, 337
 tradycja 29, 33, 38, 41, 61, 140, 145, 156, 371
 metatradycja 38
 t. lokalna 111, 117, 121, 154, 370
 wiedza lokalna 92, 94
 transgresja 42, 134, 171–174, 178–181, 186, 218–220, 251
 destrukcja/odrodzenie 171
 regeneracja 173, 178, 180–181
 „wycofanie” 267–268
 „Trzecia kultura”/metakultura 95
 V
visual studies 136
Volkskunde/Völkerkunde 10, 123
 W
world anthropologies 384–386
 wyobrażenia antropologiczne 17, 66
 wzór kulturowy 80
 wzór osobowy 236
 Z
 zabawa 38, 249, 277
 karnawał 111, 218, 249, 257
 Saturnalia 249
 zdrowy rozsądek 59–60, 294, 376

REDAKTOR PROWADZĄCY

Jadwiga Makowiec

ADIUSTACJA JĘZYKOWO-STYLISTYCZNA

Józefa Kunicka-Synowiec

KOREKTA

Barbara Górską

SKŁAD I ŁAMANIE

Katarzyna Mróz

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków

tel. 12-631-18-81, 12-631-18-82, tel./fax 12-631-18-83

